المكتبة الفلسفية

الفارابي وفلسفته العقل



الدكتور عبد الحميد درويش النساج

أستاذ الفلسفة العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة قناة السويس

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الاولى
1435هـ-2014

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
526 شارع بورسعيد ـ القاهرة
25922620-25938411 / فاكس: 25936277
E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

النساج ، عبد الحميد درويش
الفارابى وفلسفة العقل / عبد الحميد درويش النساج
ط1 القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية ،2014
ص ، 24 سم
تدمك : 978-977-341-612-6
1 ـ الفلاسفة المسلمون
2-الفلاسفة العرب
3- الفارابى ، محمد بن محمد ، 874-950
ا- العنوان

ديوى: 921.1

رقم الايداع: 2014/7955

محتويات الكتاب

الفصل السابع : نصوص فى فلسفة الفارابي العقلية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين الذى خلق الانسان وعلمه البيان ، وأتاه الحكمة والفطنة وهداه الى الصراط المستقيم ، وأنعم عليه بالاسلام والعقل واليقين ، وأعطاه من عظيم إنعامه شرعا وعقلا ويقينا ، وصلى الله على نبيه نور الهدى وعلى آله وأصحابه أجمعين .

هذه دراسة فى فلسفة العقل عند الفارابى تعكس بوضوح مدى اهتمام العرب بالعقل ودوره وقيمته ، وكيف أدرك فلاسفة الاسلام وظيفة العقل فى التأويل والفهم والتوجيه والحكم والتمييز ، ومدى صلة العقل البشرى بالعقل الإلهى من جهة والعقل العملى أو العقل المستفاد المتصل بالإنسان والأشياء من جهة ثانية ،وكيف نجح الفارابى فى تقديم فلسفة عقلية متميزة عن فلسفة اليونان حين قسم الموجودات بحسب مراتبها ودرجة قربها أو بعدها عن العقل ، وكيف قسم الموجودات قسمين أحدهما الموجودات الروحية الغير مخالطة للمادة وهى المتصلة بالسبب الأول وهو الله سبحانه ، والأخرى الموجودات المادية التى لها صلة بالأجسام كالنفس والعقل، وكيف حدد الفارابى طبيعة العقل ووظيفته عندما جعله أصل الكمال البشرى وآلته وأنه مبدأ الحركة والسكون ، ووصف طبيعته بأنه جوهر نورانى ثابت لأنه جوهر أحدى وهو الانسان على الحقيقة ، وأن العقل له قوى تنبث منه فى الأعضاء وأن ظهوره من واهب الصور يكون عند

ظهور الشيء الصالح لقبوله ، كما حدد الفارابى مهمة العقل العملية فى التمييز والتصور والحكم ، ورصد كيفية تصور العقل للمعقولات حين قال : التصور بالعقل هو أن يحس الإنسان شيئا من الأمور التى هى خارجة عن النفس ويعمل العقل فى صورة ذلك الشيء ويتصوره فى نفسه ، على أن الذى هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الإنسان فى نفسه ، إذ العقل ألطف الأشياء مما يتصوره فيه ومن ثم فهو إذا ألطف الصور .

ومعروف أن فلسفة العقل منذ أرسطو وحتى الآن هى جوهر الفلسفة الواقعية التى ترى فى العقل وحده أداة الوصول الى اليقين وكافة الحقائق المؤكدة ، ومن ثم فهى الفلسفة التى ترى الذات وحدها بدون العقل لا تستطيع أن تقدم أية معرفة مفيدة أو أكيدة للإنسان ، وأن الانسان يستطيع من خلال استخدام مقولات العقل فى الزمان والمكان والكم والكيف والفعل والانفعال والوضع والحال والعلة وغيرها أن يتعرف على حقائق الأشياء وعللها وطبائعها وذلك عن طريق العقل وتلك المقولات .

وفى هذه الدراسة حاولت إثبات مدى تأثر الفارابى بآراء أرسطو فى العقل ، وفى نفس الوقت إثبات مدى تميز واختلاف آراء الفارابى عن أرسطو.وسائر فلاسفة اليونان فيما قدموه من معان للعقل ووظيفته ، وكيف كان اهتمام الفارابى بالمعرفة العقلية كبيرا ، حتى أنه استطاع وصف طبيعة الادراك العقلى، والتمييز بين العقل العلمى والعقل العملى ، وجعل للعقل مراتب ودرجات وأحوال ، فهو مرة عقل هيولانى ، ومرة عقل بالملكة ، ومرة عقل مستفاد ،وذلك قبل فلاسفة العصر الحديث وخاصة كل من كانط وديكارت وهيجل ، وهو ما ظهر بوضوح فى جميع مؤلفاته السياسية والأخلاقية والطبيعية والمدنية

والمنطقية ، وفى مقدمتها كتاب الحروف ، وكتاب السياسة المدنية ، وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، وتحصيل السعادة ، وعيون المسائل ، وكتاب العقل والمعقول المسمى رسالة فى معانى العقل وغيرها . وكيف قدم الفارابى أنواعا للعقل بحسب جوهره ووظيفته ، ومن ثم جاءت نظريته فى العقول مختلفة تماما عن ما قدمه أرسطو من مفاهيم للعقل وخاصة فى كتابيه ما بعد الطبيعة ، وكذلك كتاب البرهان .

أولا : إشكالية الدراسة

لقد أثارت فلسفة الفارابى واعتداده بالعقل العديد من الإشكاليات المعرفية حول المفاهيم والتصورات والأحكام والمعارف الجسمانية والروحية ، والعلاقة بين العقل البشرى وقدراته عند عوام البشر وبين العقل الذى استكمل قواه واتصل بعالم العقول الروحانية وهو العقل الفعال ، كما أثار اشكالية اخرى من حيث دور العقل وأهميته وطبيعته ، ومن حيث القوانين التى تحكم عملية الإدراك، وكيفية الاستخدام الأمثل لأدوات الاستفهام والحكم ، وطبيعة الأحكام ودرجاتها ومن حيث أوليتها وتأليفها أو تركيبها، ومدى صحة المعارف وكيفية تحصيلها والغاية منها،وكذلك قدرة العقل على تحصيل المعرفة الكاملة من كافة مصادرها ،ودور الذهن والإرادة وسائر قوى النفس الناطقة التى بها يمكن أن يعقل الإنسان المعقولات ويميز بين الأشياء ويحكم عليها فى كلياتها .

وهنا تكمن اشكالية الدراسة الحقيقية فى مدى قدرة العقل البشرى على فهم النفس كجوهر متميز عن باقى الجواهر والأشياء ، وكذلك مدى نجاح العقل بمقولاته النظرية فى حسم كافة القضايا الخلافية التى أثيرت على مدى التاريخ

الإنسانى ، وهل يستطيع العقل بمقولاته تصحيح المفاهيم الخاطئة ومواجهة أدعياء العلم والمعرفة وأصحاب نمط التفكير الخرافى والسلبى ؟

وفى هذا الاطار ظهرت اشكالية أخرى هى : كيف تصور الفارابى مكانة العقل ودوره فى الفهم والتأويل والتمييز وفى نفس الوقت جعله هو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة بحيث تكون صناعته سيدة الصناعات ، وكيف وضع الفارابى الشروط اللازمة لنجاح مهمة العقل وجعل فى مقدمتها الاستعداد لتقبل أحكام العقل وحب الحكمة واستخدام مقولتى الإنية واللمية فى تحقيق الفهم الإنسانى والوصول الى العلل وحقائق الأشياء ، وفى هذا الاطار جاء قوله : ولا يكون ذلك إلا إذا تحقق فى العاقل شرائط الاستعداد للمعرفة وتعلم الفلسفة، وهى الشرائط التى ضمنها رسالته المسماه : "ما ينبغى أن يعلم قبل تعلم الفلسفة" وهى : أن يكون جيد الفهم والتصور للشيء الذاتى، وأن يكون حفوظاً صبوراً على الكد الذى يناله فى التعلم، وأن يكون بالطبع محباً للصدق وأهله والعدل وأهله، وأن يكون غير جموح ولا لجوج فيما يهواه وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب، وأن تهون عليه بالطبع الشهوات ،وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس، وأن يكون ورعاً سهل الانقياد للخير والعدل عسر الانقياد للشر والجور، وأن يكون قوى العزيمة على الشيء الصواب، وأن يكون قد تربى على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه، وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى فى ملته، غير مخل بكلها أو بمعظمها، وأن يكون متمسكاً بالفضائل التى هى فى المشهور فضائل، وغير مخل بالأفعال الجميلة التى هى فى المشهور جميلة.

ويؤكد الفارابي على أنه اذا ما تحققت هذه الشروط صار صاحبها فيلسوفاً يتحلى بالحكمة والقدرة على استخدام مقولات العقل وتمام المعرفة، وصارت له قوة على تحصيل الفضائل النظرية والعملية. وهذا هو الفيلسوف الحق عند أبي نصر الذى تحصل له العلوم النظرية ثم العملية ببصيرة يقينية [1].

ولكى نواجه هذه الاشكاليات رأينا ضرورة أن نبرز مكانة العقل والمعرفة فى فكر الفارابي من خلال بيان مفهوم المعرفة الذى قدمه الفارابي كإطار عام أو مدخل لنظريته فى المعرفة والذى تردد فى العديد من مؤلفاته التى تناولت المعرفة مثل: "كتاب الألفاظ والحروف" وكتاب " الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو" وكتاب "تحصيل السعادة" ، وكتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات ، بالإضافة الى رسائله فى معانى العقل ، ورسالته فيما ينبغى أن يعلم قبل تعلم الفلسفة ثم فى آخر مؤلفاته وأهمها وهو كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة" . وهو أكثر مؤلفاته شهرة وأكثرها تحقيقاً وأثرا وانتشاراً لأنه حدد فيه مواصفات المجتمع الفاضل الذى يتمناه جميع البشر .

ولقد أكد الفارابي فى معظم مؤلفاته على أهمية المعرفة العقلية التى تعنى جودة التمييز التى يحصّل بها الإنسان معارف كثيرة تكون شرطاً لحصول سعادته، ولأن هذه المعرفة هى بذاتها وسيلة إدراكية وقوة فطرية مزود بها الإنسان لتحقيق غاياته القصوى وفى قمتها سعادتة وكماله، فالسعادة غاية كل إنسان فإذا حصلت له فإنه لا يسعى إلى غاية أخرى ذلك أنها كمال وخير .

---

[1] الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، ١٩٨١ صـ١١٣

ثانياً: دوافع اختيار الموضوع وأهميته

١ــ المكانة الكبيرة للفارابى فى عالم الفلسفة ، وأهمية فلسفة الفارابى عموما وفلسفته فى العقل والمعرفة خصوصا ،والتى كان لها أثرها الكبير والواضح فى إزدهار الفكر العربى وتحقيق الوعى الفلسفى ، حيث كان الفارابى بوصفه المعلم الثانى على مر تاريخ الفكر الفلسفى بعد أرسطو علامة بارزة على هذا الازدهار وسبباً له، ليس فى مجال العلم الإلهى والتوفيق بين الفلسفة والدين فقط ولكن فى مجال البحث العقلى عموماً.

٢ــ الأثر الكبير للفارابى فيمن جاء بعده من الفلاسفة ففى المشرق كان أثره الواضح فى فلسفة ابن سينا والغزالى، وفى المغرب العربى كان أثره أكثر وضوحاً فى فلسفة ابن ماجة وابن طفيل وكذلك ابن رشد.

٣ــ أهمية البحث فى نظرية المعرفة بوصفها أخص خصائص البشرية ، وعلى اعتبار أن البحث فى المعرفة هو نقطة البدء الطبيعى لفهم فكر أى فيلسوف، بالإضافة الى أن البحث فى االعقل والمعرفة سيقودنا إلى تقييم حقيقى للعقل العربى فى أزهى عصوره خاصةً وأن الفلسفة التقليدية كانت تعنى كل علم ومعرفة ، وكان جميع الفلاسفة يوحدون بين المعرفة والعلم ، وكانت نظرية المعرفة عندهم تبدأ بتعريف مادة العلم وأقسام المعارف والعلوم والشروط الواجب توافرها لتحقيق اليقين فى المعرفة و العلم.

٤ــ محاولة الرد على العديد من الإتهامات التى وجهت للعقل العربى وفى مقدمتها أنه بعيد عن العقلانية والتجريب ، ثم تصحيح سوء الفهم الذى وجه لفلسفة الفارابى فى المعرفة مثال ذلك: إتهامه بأنه مجرد شارح أو ناقل لفلسفة أرسطو وأفلاطون دون إبداء لرأى أو توجيه نقد. بالإضافة إلى الإتهامات التى وجهها

الدكتور ابراهيم مدكور ومنها: أنه لم يكن يعرف اليونانية بدليل عدم فهمه لكلمة السفسطة اليونانية فى كتابه إحصاء العلوم، وكذلك صعوبة ترتيب كتب الفارابى وتآليفه زمنياً لأنه لا يوجد عنده تطور لا فى تفكيرة ولا فى الآراء التى قال بها، ثم تشكيك الدكتور مدكور فى نسبة بعض المؤلفات التى نسبت للفارابى مثل فصوص الحكم والمفارقات .[2].

٥ـ محاولة اثبات نجاح الفارابى فى استخدام مقولات العقل للوصول الى اليقين وكيف اختصرها فى مقولتى الإنية واللمية لتحقيق الفهم واثبات الصدق واليقين، وكذلك مناقشة بعض الأراء المعارضة والمدافعة عن الفارابى مثل القول بأن فلسفة الفارابى خاصة فى المعرفة والعلم هى فلسفة ذات معالم واضحة وأهداف محددة ومترابطة بحيث يمكن وصفها بالتكامل والتناسق والانسجام. وكذلك براعته فى الدراسات العلمية والمنطقية حتى سمى الفارابى بإمام المنطقيين لتعدد شروحه ومؤلفاته فى المنطق مثل العبارة والمقولات والحروف والبرهان، بالإضافة إلى أثره فى تلاميذه وكان أبرزهم يحى بن عدى المنطقى المشهور.

٦ـ إثبات أن للفارابى فضل التنبيه إلى أهمية المعرفة العقلية وتحديد مجالها وكيفية إسخدامها ليس فى مجال البرهنة والاستدلال فقط بل فى مجال السياسة والأخلاق وإمكان تحصيل السعادة، ولذلك يرجع كثير من المفكرين إلى فكره فى المعرفة والأخلاق، كما يرجع العديد من رجال السياسة والإصلاح الى آرائه فى بناء الدول ومنهجه فى التربية والتهذيب حتى اليوم.

---

[2] سعيد زايد : الفارابى ، طبعة دار المعارف صـ١٦، ٢٨ . نقلا عن :
D. Madkour : la place d' Al –Farabi dans L'ècole philosphique musulmane, paris 1934 P.14 - 15

٧ــ أن الفارابى بوصفه أعظم فلاسفة العرب ، وما قدمه من آراء فى المعرفة والعلم وتصنيف العلوم قدم المعرفة الفلسفية التى تتميز بالمعيارية والكمال كما تتميز بالكلية والعموم والشمول. لأنه لم يتوقف عند حد نوع واحد من المعرفة حسية أو عقلية أو برهانية أو حدسية بل استطاع أن يحدد لكل نوع مجاله وكيفية عمل العقل فيه ، ولذا يمكن القول بأن موقفه من العقل ونظرية المعرفة هو الذى جعل من فلسفة الفارابى واحدة من الفلسفات ذات المعالم الواضحة والأهداف المحددة بحيث تبدو منسجمة ومتناسقة.

٨ــ وضوح أفكاره وقوة التأثير لآرائه بحيث لا يوجد مفكر أو فيلسوف جاء بعده إلا وأخذ عنه واستفاد من منهجيته وفلسفته ، ومن ثم كانت فلسفته بحق ملهمة لمعاصرية وهى التى مهدت السبيل لظهور ابن سينا وابن رشد وغيرهما من فلاسفة العرب العظام .

٩ــ أن البحث فى فلسفة العقل ونظرية المعرفة أصبح هو المعيار الذى تتميز به الاتجاهات والمذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة ، وحتى مناهج البحث فى العلوم المختلفة هى الأخرى أضحت تابعة لموقف الفيلسوف أو العالم من المعرفة ومدى اعتماده على منهجية العقل ، وما يتعلق منها بالفكر النظرى ، وما يتعلق منها بالعالم الخارجى ، لأن مشكلة المعرفة أصبحت بالفعل موضوع بحث ودراسة مختلف المذاهب والاتجاهات المعاصرة ، ولهذا وجدنا العديد من مفكرى أوروبا وأمريكا يهتمون بفلسفة الفارابى فى العقل والمعرفة إلى اليوم.

١٠ــ أن البحث فى طبيعة العقل ودوره المعرفى هو فى حقيقته بحث فى الفكر البشرى العام وفهم مشاكله والبحث عن الحلول المناسبة له وفقاً لطرق قضايا الصدق واليقين ، والبحث فى قضايا اللفظ والمعنى ودلالات الألفاظ والأحكام

وتفسير الظواهر السياسية والخلقية والإجتماعية وهى قضايا شغلت فكر الفارابى وكان له رأى فى كل مسألة منها . ولعل ذلك وراء إطلاق العديد من الألقاب العلمية عليه ، حتى أن تلاميذه أطلقوا عليه المعلم الثانى وشارح أرسطو ، وفيلسوف الإسلام بالحقيقة، وأنه فيلسوف المسلمين غير مدافع ، وأنه أكبر فلاسفة المسلمين وأنه لم يكن فيهم من بلغ رتبته فى فنونه ،وقد ذكر ماسينيون أن الفارابى أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة وأنه الفيلسوف فيها لا غير وهو مدرك محقق.

١١ــ الرغبة فى توجيه العقل العربى الى خطورة المعارف وأهمية التعقل للإنسان، وكذلك توجيه الباحثين فى الفكر العربى والمهتمين به إلى أهمية وفائدة البحث فى وظيفة العقل وطبيعته وعلاقته بنظرية المعرفة عند الفارابى وغيره من فلاسفة العرب ، فالمعرفة الإنسانية رغم تقدم المكتشفات وأدوات المعرفة الحديثة تمثل مشكلة حقيقية عند تحديد المفاهيم والتصورات والفهم وعند الحكم بالصدق واليقين ، وعند الجمع بينها وبين الاعتقاد ، وعند الاثبات والنفى وعند التأويل والتفسير كذلك.

ثالثا : المنهج المتبع فى الدراسة

فى غالبية الدراسات النظرية الحديثة يفضل استخدام المنهج التكاملى الذى يقوم على العناصر الثلاثة الرئيسية وهى التحليل والمقارنة والنقد وقليل من هذه الدراسات يتخذ منهجاً واحداً فى الدراسة.

ولهذا كان المنهج المناسب لدراسة فلسفة العقل ونظرية المعرفة عند الفارابى هو المنهج التكاملى حيث نبدأ أولاً باستنطاق النص الأصلى للفارابى فى كل قضية أو فرع من فروع المعرفة ثم تحليله وفهمه والوقوف على عناصره وغايته والتعليق عليها ثم مقارنتها بما يماثلها أو يخالفها من آراء لتظهر حقيقة رأى الفارابى فى المعرفة، ثم توجيه النقد للآراء المخالفة والتى تبدو متناقضة أو متعارضة مع حقيقة فهم الفارابى ثم توجيه النظر إلى نقاط الضعف فى بناء نظرية المعرفة كما قدمها الفارابى فى مؤلفاته الرئيسية المعروفة وهى: آراء أهل المدينة الفاضلة ، والسياسة المدنية ، وتحصيل السعادة ، وكتاب الحروف ، ثم كتاب الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو طاليس وما به من رسائل تتعلق بالمعرفة العقلية من حيث طبيعتها ووظيفتها والعلم.

وأخيراً سوف نستعرض بعض النصوص التى تناول فيها الفارابى قوى النفس العاقلة وكيفية تحصيل المعارف والعلوم ، ثم نستعرض بعض التناقضات التى وقع فيها الفارابى عند محاولته التوفيقية بين الفلسفة والدين ، وبين آراء أفلاطون وأرسطو ، وكذلك محاولته عرض نظريته فى العقول العشرة ، وكذلك التمييز بين العقول من حيث طبيعتها الروحانية وعلاقتها بالأجسام ، ثم تصحيح الأخطاء التى وقع فيها بعض الباحثين الذين اهتموا ببعض فروع الفلسفة الفارابية

والمتعلقة بالعقل والمعرفة ، ثم بيان أهمية البحث فى فلسفة العقل على العموم ونظرية المعرفة العقلية عند الفارابى على وجه الخصوص .

رابعا : الدراسات السابقة

. بعد مراجعة عشرات الدراسات والبحوث التى تناولت فكر الفارابى ومؤلفاته وبعض جوانب نظريته فى العقل والمعرفة والعلم واللغة والمنطق، ثم بعض الدراسات التى تناولت مؤلفاته بالتحقيق والتعليق، أو تلك الدراسات التى قدمها بعض الباحثين فى إطار الاحتفاليات التى أقيمت تخليداً لفكره وذكراه ونشر فلسفته وتراثه العلمى الفلسفى، فقد لوحظ على هذه الدراسات بعدها أو اهمالها لمبحث المعرفة والعقل عند الفارابى ، كما أنها لم تعالج أفكاره الفلسفية حول طبيعة المعرفة ومصادرها وأنواعها وكيفية تحققها واليقين بها ، وأثر هذه الآراء فيمن عاصره أو من جاء بعده من الفلاسفة.

ولوحظ أن هذه الدراسات فى معظمها تعالج أفكار الفارابى السياسية والأخلاقية وإثبات مدى تأثره بأفلاطون وأرسطو، ثم تنتقد محاولته التوفيق بين الفلسفة والدين من جهة ومحاولته التوفيق بين أفلاطون وأرسطو من جهة أخرى، مع تجاهل هذه الدراسات للدوافع العديدة التى كانت وراء محاولة الفارابى التقريب بين هذه الآراء والمذاهب وتجاهل قيمة الآراء التى قدمها الفارابى فى المعرفة والعلم وما آلت إليه هذه الآراء وما وجه إليه من نقد أو مدح.

لذا أقدمت على هذه الدراسة لأن العقل هو منهج الفلاسفة وأهم ما يميز الكائن الحى عن غيره ، وهو أداة الترقى والنهوض البشرى ، وأداة المواجهة والحل لكافة مشاكل الإنسان ، وأيضا فان مبحث المعرفة كان ولا يزال حتى الآن من أهم مباحث الفلسفة التقليدية وكذلك الفلسفة المعاصرة بمختلف

مذاهبها واتجاهاتها ، هذا بالرغم من استقلال مبحث المعرفة وكذلك مباحث الأخلاق والسياسة والجمال والقيم فى الفلسفة المعاصرة عن الفلسفة بمفهومها التقليدى أو الفلسفة كنظرية فى المعرفة.

ومن أجل تحديد مكانة العقل ودوره المعرفى فى فكر الفارابى يجب العودة إلى الدراسات السابقة التى تناولت جوانب المعرفة عند الفارابى وتصنيفه للعلوم ، حيث لم تظهر نظرية المعرفة "Theory of Knowledge" عند الفارابى فى هذه الدراسات إلا مرة واحدة عند المستشرق نيقولاس ريتشر Nicolas Richer، الذى قسم مؤلفات الفارابى إلى سبعة أقسام هى: المنطق والخطابة والشعر ونظرية المعرفة وما بعد الطبيعة والفلسفة العامة والفيزياء وعلم الطبيعة والموسيقى والأخلاق والفلسفة السياسية ، وجاء فى هذا التقسيم أن مؤلفات الفارابى التى تتضمن آرائه فى المعرفة هى: رسالته فى العقل والمعقول، وكتاب إحصاء العلوم وكتاب الألفاظ والحروف وكتاب مراتب العلوم [٣].

وبعد استعراض العديد من الدراسات والبحوث المتعلقة بفلسفة الفارابى فلم أجد بين الشروح والتحقيقات بحثاً أو تحقيقاً خاصاً بنظرية الفارابى فى العقل والمعرفة اللهم سوى ما ذكره نقولاس ريشر فى التقسيم السابق الذكر، والذى نقله عنه الدكتور حسين على محفوظ فى كتاب: الفارابى فى المراجع العربية ضمن البحوث المقدمة في احتفالية بغداد بمناسبة مرور ألف عام على وفاته، ونشرته وزارة الإعلام العراقية عام ١٩٧٥.

---

[3] Nicolas Richer: Al Farabi An Annotated. Bibliography , University of Pittsburg press, 1962

وهذه بعض الدراسات التى تناولت جوانب وأجزاء من الفلسفة الفارابية فى الأخلاق والسياسة والمعرفة والمنطق ، ومنها على سبيل المثال:

١-دراسة الدكتور محمد غلاب : المعرفة عند الفارابى ، الفصل العاشر ضمن كتاب "المعرفة عند مفكرى المسلمين" الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٠ ، وفيه تناول حياة الفارابى العلمية ، ومتابعته لأرسطو فى تقسيم الفلسفة والقول بوحدة موضوعها ، وسعيه لإثبات وحدة الحق ، وكيف أبرز دور المنطق فى سبر أغوار المعرفة الفلسفية لأن صناعة المنطق تعطى جملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الهدى والصواب، ثم بيانه لأنواع المعرفة وبيان كيفية تحقق العرفان عند الفارابى عن طريق أقسام المعرفة البشرية الثلاث وأولها ما يصل إلى الإنسان عن طريق أدوات الحس ، وثانيها ما يصل عن طريق الفكر البحت الذى لا تتدخل فيه الحواس أدنى تدخل ، وثالثها ما يأتى إلى الإنسان عن طريق التنسك الذى يرتفع بصاحبه عن علائق الحس وغواش المادة.

٢-دراسة الدكتور محمد عبد المعز نصر: "الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين" وقد نشرت ضمن بحوث الكتاب التذكارى للفارابى تصدير الدكتور إبراهيم مدكور ، عام ١٩٨٣ ، وفيه تناول مثالية الفارابى فى آراء أهل المدينة الفاضلة ومنهجية تفكيره السياسى، وكيف جعل الفارابى من السعادة مبدأ سياسياً ومعياراً لتقرير ماهية الحكم ووظيفة الحاكم وصلاحيته.

٣-دراسة الدكتور محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، دار النهضة العربية — بيروت ١٩٨٩. وفيها

تناول المعرفة كمبحث فلسفي عبر العصور منذ أفلاطون وأرسطو ثم محاولة كبار المتكلمين والفلاسفة والصوفية العرب الاستفادة من مباحث المنطق واللغة والمعرفة فى تحقيق نوع من اليقين والإجابة على العديد من التساؤلات حول المعنى والصدق وكيف كان ابن سينا وابن رشد يمثلان اتجاهين متميزين فى المعرفة. وكيف تناول المعتزلة والأشاعرة بعض المسائل التى تدخل فى صميم نظرية المعرفة مثل الصراع بين الشك واليقين ومعرفة العقل والتأويل وتعريف المعرفة وأنواعها ودرجاتها ومبدأ العلية بين الضرورة والحدوث.

٤-دراسة الدكتور ماجد فخرى: "فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية - الفصل السادس - الكتاب التذكارى للفارابى تصدير الدكتور مدكور ط ١٩٨٣. وهى دراسة مقارنة بين مذهب الفارابى فى الأخلاق والسياسة وبين مذهب أرسطو. وإثبات مدى ارتباط آراء الفارابى خاصة الأخلاقية التى وردت فى مؤلفاته "تحصيل السعادة" والتنبيه على سبيل السعادة والملة الفاضلة والفصول المنتزعة مع الأخلاق الأرسطية وتقسيمه لقوى النفس وأجزائها على غرار أرسطو فى كتاب الأخلاق النيقوماخية ومدى اتفاقهما على أن القوة الناطقة هى التى بها يعقل الإنسان وبها تكون الروّية وبها تقتنى العلوم والصناعات وبها تميز بين الجميل والقبيح من الأفعال. وتقسيم القوة الناطقة إلى نظرية وعملية، وأن وظيفة النظرية منها هو علم الموجودات التى ليس شأنها أن يغيرها الإنسان من حال إلى حال ، خلافا للعقل العملى بشقيه الفكرى والمهنى والذى به تكتسب المهن والصنائع العملية، وكيف يدخل التمييز الفارابى بين القوة

الفكرية والمهنية فى نطاق التمييز الأرسطوطالى العام بين ما يحدث بالصناعة من منتجات عملية أو فنية وما يحدث بالإرادة من أفعال وأحوال خلقية.

بالإضافة إلى هذه النماذج هناك عشرات من الدراسات التى تناولت جوانب فلسفة الفارابى سواء المعرفية والمنطقية واللغوية والسياسية والخلقية إلى جانب تلك التى تناولت حياته ومؤلفاته بالتحقيق والشرح والتعليق ومنها :

١-دراسة الأستاذ محمود محمد الخضيرى: المثل الأعلى للدولة عند الفارابى ، مجلة السياسة الاسبوعية ، القاهرة ١٩٢٩.

٢-دراسة إلياس فرح : الفارابى ، مطبعة المرسلين. لبنان ١٩٣٧.

٣-دراسة مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثانى، الهيئة العامة لقصور الثقافة .القاهرة ١٩٤٥.

٤-دراسة الدكتور صدر عبد النور : الفارابى وجمهورية أفلاطون، مجلة الأديب . بيروت ١٩٤٥.

٥-دراسة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى : أصول نظرية المعرفة عند الفارابى مجلة الأزهر جـ ٤ القاهرة ١٩٤٩ .

٦-دراسة الدكتور عمر فروخ : الفارابيان ، منشورات مكتبة منمنية بيروت ١٩٥٠.

٧-دراسة الأب يوحنا قمير: الفارابى ، سلسلة فلاسفة العرب ، المطبعة الكاثوليكية . بيروت ١٩٥٤.

٨-دراسة الدكتور محمد مصطفى حلمى : مع الفارابى فى المدينة الفاضلة ، مجلة الكاتب . القاهرة أكتوبر ١٩٦١.

٩-دراسة سعيد زايد : الفارابى ، سلسلة نوابغ الفكر العربى ، دار المعارف، ١٩٦٣.

١٠- دراسة الدكتور عثمان أمين : الفارابى صاحب المدينة الفاضلة، مجلة العربى . الكويت ١٩٦٣.

١١- دراسة الأستاذ سعيد زايد : المدينة الفاضلة عند الفارابى ، مجلة الأقلام . بغداد ١٩٦٦

١٢- دراسة لويس جارديه، الأب قنواتى : فلسفة الفارابى بين الإسلام والمسيحية . بيروت ١٩٦٧.

١٣- دراسة جوزيف الهاشم : الفارابى ، منشورات المكتب التجارى . بيروت ١٩٦٨.

١٤- دراسة الدكتور راشد البراوى : المعلم الثانى وحكومة الفلاسفة ضمن كتاب قادة الفكر الإسلامى فى ضوء الفكر الحديث ، الفصل الخامس ، النهضة المصرية ، ١٩٦٩.

١٥- دراسة صبيح صادق : الفارابى وأثره فى الفكر الأوروبى ، مجلة المورد . بغداد ١٩٧٠

١٦- دراسة سهيل قاشا : الفارابى والمدينة الفاضلة ، مجلة المورد . بغداد ١٩٧٥.

١٧- دراسة عبد الكريم المـراق : الالهيـات عنـد الفـارابى ، منشـورات وزارة الإعلام العراقية . بغداد ، مهرجان الفارابى ١٩٧٥.

١٨- دراسة سليم طه التكريتى : الحكم الصالح فى نظـر الفـارابى ، مجلـة المـورد . بغداد ١٩٧٥.

١٩- دراسة غوريغوريان ، S.N: النظريات الفلسـفية والاجتماعيـة والسياسـية للفارابى ، ترجمة د. خليل كمال الدين ، مجلة المورد . بغداد ١٩٧٥.

٢٠- دراسة روجيه أرنالديذ: مـا وراء الطبيعـة والسياسـة فى تفكـير الفـارابى ، ترجمة د. أكرم فاضل . مجلة المورد م ٤ بغداد ١٩٧٥.

٢١- دراسة الدكتور حسين على محفوظ : الفـارابى فى المراجـع العربيـة جـزآن ، الجزء الأول يحتوى على كل مـا كتـب عـن الفـارابى: حياتـه ومؤلفاتـه فى الكتـب العربيـة والتـاريخ والأدب والتـراجم والفهـارس والببليوغرافيـات الأجنبية مع تبويب لآثاره وما كتب عنه عبر عشـرة قـرون كاملـة ، والجـزء الثانى يحتوى على ثمان دراسات أهمها :

- دراسة الدكتور ماجد فخرى "أثر الفارابى فى الفلسفة الأندلسية.
- دراسة عبد الحميد العلوجى: الفارابى فى العراق ،عرض بيلوجرافى.
- دراسة عثمان عيسى شاهين : المنهج عند الفارابى .
- دراسة لويس جارديه : التوفيق بين الدين والفلسـفة عنـد الفـارابى ، ترجمـة الدكتور ابراهيم السامرائى .
- دراسة الدكتور ناجى معروف: الفارابى عربى الموطن والثقافة .
- دراسة الدكتور حسين أتان : نظرية الخلق عند الفارابى .

- دراسة الدكتور ابراهيم السامرائى : الفارابى وعلم اللغة.

٢٢- دراسة الدكتور فؤاد ذكريّا : نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان النهضة المصرية . القاهرة ١٩٧٧.

٢٣- دراسة الدكتور محمد على أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون ضمن مجلة عالم الفكر . الكويت ١٩٧٨.

٢٤- دراسة الدكتور جعفر آل ياسين : الكندى والفارابى (فيلسوفان رائدان) ، دار الأندلس . بيروت ١٩٨٠.

٢٥- دراسة فاروق سعد : مع الفارابى والمدن الفاضلة ، دار الشروق . القاهرة ١٩٨٢.

٢٦- دراسة الدكتور ابراهيم بيومى مدكور: ابو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته، الكتاب التذكارى ، المجلس الأعلى للثقافة والهيئه العامة للكتاب ١٩٨٣ وبه تسع دراسات هامه هى :

- دراسة الدكتور مدكور : الفارابى والمصطلح الفلسفى .

- دراسة الدكتور محمد البهى : الفارابى الموفق والشارح.

- دراسة الدكتور حسن حنفى : الفارابى شارحاً أرسطو.

- دراسة الاستاذ سعيد زايد : الفارابى والتوفيق ، دراسة لكتابه الجمع بين رأى الحكيمين.

- دراسة لويس جارديه : التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى.

- دراسة الدكتور ماجد فخرى : فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية (سبق التعريف بها).

- دراسة الدكتور محمد عبد المعز نصر: الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين (سبق التعريف بها) .
- دراسة الدكتور الأب جورج قنواتي : الفارابي في الفكر اللاتيني إبان القرون الوسطى.
- دراسة الأستاذ دايوري : الفارابي منشيء الفلسفة الإسلامية Le – Prof, Dauory : Al Farabi Fondateur de la philosophic Islamique.

٢٧- دراسة الدكتور مصطفى غالب : الفارابي ،الدار المصرية اللبنانية . القاهرة١٩٨٥.

٢٨- دراسة الدكتور فهمي جدعان : الفارابي ، مدخل إلى تجربة العلم والفعل عنده ، ضمن كتاب نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى ، دار الشروق . الأردن ١٩٨٥.

٢٩- دراسة الدكتور جعفر آل ياسين : مدينة متطورة فاضلة ، الفارابي ضمن كتاب فلاسفة مسلمون . دار الشروق . القاهرة ١٩٨٧.

٣٠- دراسة عبد الله نعمة : ابو نصر الفارابي، فكره السياسي والشيعي ضمن كتاب "فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم" ، دار الفكر اللبناني . بيروت ١٩٨٧.

٣١- دراسة الدكتورناجي التكريتي : الفارابي ، ضمن كتاب الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ، دار الشؤن الثقافية . بغداد ١٩٨٨.

٣٢- دراسة الدكتور محمود ذيدان : نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، دار النهضة العربية.بيروت ١٩٨٩.(سبق التعريف بها)

٣٣- دراسة الدكتور على عبد المعطى محمد : الفارابى بين الفكر السياسى اليونانى والإسلامى ، الفصل الثانى من كتاب الفكر السياسى فى الإسلام . شخصيات و مذاهب .دار المعرفة الجامعية . الأسكندرية ١٩٩٠.

٣٤- دراسة الدكتورة زينب عفيفى شاكر : فلسفة اللغة عند الفارابى، دار قباء.القاهرة ١٩٩٧.

٣٥- دراسة الدكتور عاطف العراقى : تحليل كتاب الحروف للفارابى ، وقفة الإنفتاح والإنطلاق نحو المستقبل ، ضمن كتاب الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، دار الرشاد ١٩٩٨.

ولقد أثبتت هذه الدراسات على تنوعها أهمية ما قدمه الفارابى من آراء فى المعرفة العقلية وسائر فروع الفلسفة والحكمة والمنطق ، وعلوم الطبيعة والأخلاق والسياسة وباقى العلوم والمعارف ، كما أثبتت مدى الاهتمام على مدى تاريخ البحث الفلسفى بفكر الفارابى ، كما أثبتت أيضا ندرة الدراسات التى تناولت فلسفة العقل ونظريته فى المعرفة ، وهذا ماحاولنا التعرض له من خلال فصول هذه الدراسة لبيان مكانة العقل ودوره فى فلسفة الفارابى ، وكيف نجح الفارابى فى استخدام مقولات العقل النظرى وجودة التمييز فى علاج كافة المسائل المعرفية والسياسات المدنية التى تعوق طريق المعرفة الانسانية الراغبة فى معرفة الحقيقة والوصول الى اليقين .

والآن يطيب لنا أن نختم المقدمة بكلمات من دعاء الفارابى الذى كان يردده ويناجى به ربه سبحانه ويطلب منه أن يلهمه الحكمة والعلم والمعرفة ، وهو الدعاء الذى ذكره ابن أبى أصيبعة فى كتابه عيون الأنباء فى طبقات الأطباء .

وفيه كان يقول الفارابى : اللهم إنى أسألك يا واجب الوجود ويـا علـة العلـل ، يـا قديما لم يزل أن تعصمنى من الزلل ، وأن تجعـل لى مـن الأمـل مـا ترضـاه لى مـن عمل ، اللهم امنحنى ما اجتمع من المناقب وارزقنى فى أمـورى حسـن العواقـب يـا إله المشارق والمغارب ، اللهم البسـنى حلـل البـهاء وكرامـات الأنبيـاء وسـعادة الأغنياء وعلوم الحكماء وخشوع الأتقياء ، اللهم انقذنى مـن عـالم الشـقاء والفنـاء واجعلنى من اخوان الصفاء وأصـحاب الوفـاء وسـكان السـماء مـع الصـديقين والشهداء ، أنت الله الذى لاإله إلا أنـت علـة الأشـياء ونـور الأرض والسـماء ، امنحنى فيضا من العقل الفعال يـا ذا الجـلال والأفضـال ، هـذب نفسـى بـأنوار الحكمة وأوزعنى شكر ما أوليتنى به مـن نعمـة ، أرنى الحـق حقـا والهمـنى اتباعـه والباطل باطلا واحرمنى اعتقاده أو سماعه ، هذب نفسى مـن طينـة الهيـولى ، إنـك أنت العلة الأولى . اللهم انقذنى مـن أسـر الطبـائع الأربـع ، وانقلـنى الى جنابـك الأوسع وجوارك الأرفع ، اللهم اجعل الكفاية سببا لقطع مـذموم العلائـق الـتى بـينى وبين الأجسام الترابية والهموم الكونيـة ، واجعـل الحكمـة سـببا لايجـاد نفسـى بالعوالم الإلهية والأرواح السماوية ، اللهم طهر بروح القـدس الشـريفة نفسـى وآثـر بالحكمة البالغة عقلى وحسى ، واجعل الملائكة بـدلا مـن عـالم الطبيعـة أنسـى ، اللهم الهمنى الهدى وثبت ايمانى بالتقوى وبغـض الى نفسـى حـب الـدنيا ، اللـهم قوى ذاتى على قهر الشهوات الفانيـة ، والحـق نفسـى بمنـازل النفـوس الباقيـة ، واجعلها من جملة الجواهر الشريفة الغالية فى جنات عالية . آمين يا رب العالمين .

والله الموفق والمعين

الفصل الأول

مكانة العقل فى فلسفة الفارابى

أولا : نشأة الفارابى العلمية

ثانيا : ماهية العقل وأقسامه

ثالثا : سمات المعرفة العقلية

رابعا : قوانين المنطق بين العقل والمعقول

الفصل الأول

مكانة العقل فى فلسفة الفارابى

أولا : نشأة الفارابي العلمية

ولد أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي بمدينة وسيج التابعة لولاية فاراب القريبة من خراسان عام ٢٥٩ هـ الموافق ٨٧٣ م ، وكانت وفاته بدمشق عام ٣٣٩ هـ الموافق ٩٥١ م عن عمر يناهز الثمانون عاما .

بدأ الفارابي المرحلة الأولى من حياته العلمية بتعلم مبادىء العلوم واللغات الفارسية والتركية واليونانية والعربية ، وهى اللغات التى أعانته على فهم وتحصيل علوم اليونان والعرب ، وفى هذه المرحلة استطاع دراسة جانب كبير من مبادىء العلوم الرياضية والطبية والفلسفية ، ثم انتقل الى المرحلة الثانية عندما رحل الى بغداد للقاء علمائها فى الفقه والمنطق وليدرس الفلسفة والمنطق على يد بشر متى بن يونس ويوحنا بن حيلان ، ثم درس ببغداد أيضا فنون الموسيقى والطب والعلوم الرياضية ، ثم انتقل الى المرحلة الثالثة والأخيرة وهى مرحلة التأمل والتأليف عام ٣٣٠ هـ فذهب الى بلاد الشام للقاء سيف الدولة الحمدانى الذى أحسن وفادته ووفر له كافة الوسائل المعينة له على أداء دوره ورسالته ولقاء تلاميذه .

وأثناء هذه المراحل الثلاث كان الفارابي طوال حياته زاهدا فى متاع الدنيا قانعا بمطالعة الكتب وتأليف المقالات والرسائل والكتب وتصنيفها ، ولم تترك له هذه الحياة الفرصة للتفكير فى نفسه أو حتى أن يتزوج ، لأنه كان مؤثرا للعزلة والتأمل فى أقوال السابقين وفلاسفة اليونان وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو ،

والتي فهم عميق فكرهم ومؤلفاتهم فهما دقيقا وقام بشرحها والتعليق عليها وتوجيه النقد للعديد من جوانبها، بالإضافة الى أنه أدرك جوانب الاشتراك والاختلاف بينها وبين معارف وعلوم الفقهاء ورجال الكلام وكذلك فلاسفة الاسلام ، ولذا اشتهر بلقب المعلم الثانى بعد أرسطو المعلم الأول للفلسفة ،وذلك لأنه كان أكبر وأشهر الفلاسفة الذين جاءوا بعد أرسطو وأكثرهم فهما وشرحا وتعليقا على مؤلفاته ، كما أنه المؤسس الأول للفلسفة الاسلامية على الحقيقة لأنه أسس لجميع المعارف والعلوم العربية فى السياسة والفلسفة والمنطق والموسيقى والطبيعيات والإلهيات واحصاء العلوم وترتيبها عند العرب .

ولقد اهتم رجال التاريخ والفكر من العرب الأوائل والعجم أيضا بفلسفة الفارابى ومدى اهتمامه بالعقل وعلوم الحكمة ، ووصفوا نشأته العلمية ورصدوا جهوده فى التأليف والترجمة ، ومن هؤلاء ابن جلجل فى كتابه تاريخ الأطباء حين قال : كان الفارابى فى شبيبته يضرب بالعود ويغنى ، فلما التحى وجهه قال : كل غناء يخرج من بين شارب ولحية لايستظرف ، فترع عن ذلك وأقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة فقرأهما قراءة رجل متعقب على مؤلفيها ، فبلغ من معرفة غوارها الغاية ، واعتقد الصحيح منها وعلل السقيم منها ، وألف فى الطب كتبا كثيرة . وذكر القاضى صاعد بن أحمد الأندلسى فى كتابه التعريف بطبقات الأمم كيف اهتم الفارابى بعلوم المنطق والرياضيات فقال : لقد أخذ الفارابى صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام فى أيام المقتدر ، فبذ جميع أهل الإسلام فيها ، وأربى عليم فى التحقيق بها ، فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها وجمع ما يحتاج اليه منها فى كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهة على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم وأوضح

القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس فى كل مادة منها ، فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة .

وذكر ابن أبي أصيبعة ت ٦٦٨ هـ فى كتابه عيون الأنباء فى طبقات الأطباء كيف تعرف الفارابي على مؤلفات أفلاطون وأرسطو فى الفلسفة والأخلاق والطبيعيات والمنطق ، وأنه صنع بنفسه آلة موسيقية غريبة يسمع منها ألحانا بديعة يحرك بها الانفعالات ، وأن سبب قراءته لعلوم الحكمة أن رجلا أودع عنده جملة من كتب أرسطو طاليس ، فاتفق أن نظر فيها وتحرك الى قراءتها ،وأنه لم يزل الى أن أتقن فهمها وصار فيلسوفا بالحقيقة .

وذكر العديد من المؤرخين والحكماء أن الفارابي قدم كما هائلا من المؤلفات فى كافة فروع المعرفة الانسانية وخاصة فى المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية والموسيقى والطب وكان من أشهرها :

ـ كتاب مختصر الفلسفة ، وكتاب فى معنى الفلسفة ،وكتاب المختص فى المنطق ،و كتاب المدخل الى علم المنطق ، وكتاب المقاييس ،وكتاب الواحد والوحدة ، ثم كتاب الجوهر ، ثم كتاب الزمان ، وكتاب المكان، وكتاب الخلاء ، وكتاب الخطابة وهو عشرون مجلدا ،وكتاب تهافت الفلاسفة ، وكتاب الفصوص الذى عرف باسم فصوص الحكم ، والذى طبع بالقاهرة عام ١٩٠٧ . وكتاب التنبيه على سبيل السعادة ، وكتاب تحصيل السعادة ، وكتاب الحروف المسمى بكتاب الألفاظ والحروف، وكتاب الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو طاليس ،طبع بالقاهرة عام ١٩٠٧ ، وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة الذى طبع بمصر عام ١٣٢٤ هـ ، وكتاب المجموع الذى طبع بمصر عام ١٣٢٥ هـ ،

وكتاب مبادىء الفلسفة القديمة الـذى طبـع بمصـر عـام ١٣٢٨ هـ ، وكتـاب الموسيقى الكبير الذى طبع بعنوان صناعة علم الموسيقى وقد ألفـه للـوزير أبى جعفـر المنصور محمد بن القاسم الكرخى، وكتاب فى احصـاء الإيقـاع ،وكتـاب السياسـة المدنية الذى بدأ بتأليفه فى بغداد وأكمله بمصر، وكتـاب احصـاء العلـوم والتعريـف بأغراضها والـذى طبـع بالقـاهرة عـام ١٩٣١ و١٩٤٩ ، وكتـاب فى أغـراض فلسفة أفلاطون وأرسـطو ، وكتـاب السـيرة الفاضـلة ، وكتـاب فى المـدخل الى الهندسة الوهمية ، وكتاب فى الرد على جالينوس فيمـا تأولـه مـن كـلام أرسـطو ، وكتاب فى الرد على الرازى فى العلم الإلهى .

كما ألف العديد من المقالات والرسائل منها :

ـــ مقالة فى معانى العقل والذى طبع فى القاهرة عـام ١٩٢٧ ،وطبـع بـبيروت عـام ١٩٣٢ بعنوان رسالة العقـل ، وطبـع فى أمـاكن أخـرى بعنـوان كتـاب العقـل والمعقول .

ـــ مقالة فى صناعة الكيمياء .

ـــ رسالة فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، طبع بالقاهرة عام ١٩٠٧ .

ـــ رسالة عيون المسائل ، طبع بالقاهرة عام ١٩٠٧ .

ـــ رسالة فى جواب مسائل سئل عنها ، والذى طبعت فيمـا بعـد بعنـوان رسـالة فى مسائل متفرقة ، وطبع بالقاهرة عام ١٩٠٧ .

ـــ رسالة نكت أبى نصر الفارابى فيما يصح ولا يصح مـن أحكـام النجـوم ، طبـع بالقاهرة عام ١٩٠٧ ،وهى التى طبعـت فيمـا بعـد بعنـوان رسـالة فى فضـيلة العلوم والصناعات ،

ـ رسالة فى اثبات المفارقات .

ـ رسالة فى النفس والعالم .

ـ كلام فى الشعر والقوافى ، وكلام فى الموسيقى ، وكلام فى حركة الفلك ، وكلام فى الجوهر .

كما قدم العديد من الشروح والتعليقات على جميع مؤلفات أرسطو منها :

ـ شرح كتاب المقولات المعروف باسم قاطيغورياس ، والتعليق على كتاب القول الشارح المعروف باسم القضايا والتعريفات ، وشرح كتاب تأليف القياس المنطقى المعروف باسم أنالوطيقا الأولى ، وكتاب البرهان ويسمى أنالوطيقا الثانية ، وشرح كتاب الجدل المعروف باسم طوبيقا ، وشرح كتاب الخطابة المعروف باسم ريطوريقا ، وكذلك كتاب العبارة ، وكتاب المقولات العشر ، وكتاب المغالطة المعروف باسم كتاب السفسطة ،وشرح كتاب الشعر المعروف باسم بوطيقا ، وشرح كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس ، وشرح كتاب العلم الطبيعى المعروف باسم السماع الطبيعى ، وكتاب السماء والعالم ، وكتاب الآثار العلوية ، ورسالة النفس والعالم ، وكتاب فى أغراض الحكيم المعروف باسم كتاب الميتافيزيقا لأرسطو .

ولم تتوقف شروح الفارابى على مؤلفات أرسطو فقط بل قام بالتعليق والشرح لبعض مؤلفات أفلاطون مثل شرحه لجوامع كتاب النواميس لأفلاطون ، والتعليق على شرح أفلاطون لمقالة النفس للإسكندر الأفروديسى ، وكذلك تعليقه وشرحه على كتاب المجسطى فى علم الهيئة لبطليموس الفلكى ، وكذلك

شرحه لكتاب إيساغوجى لفرفريوس فى المنطق ، وشـــرح المقـــالتين الأولى والخامســـة من كتاب إقليدس فى الهندسة .

ثانياً : ماهية العقل وأقسامه

حدد الفارابى فى كتابه معانى العقل والذى طبع تحت مسميات عدة منها : كتاب العقل والمعقول ، ومقالة فى معانى العقل ، ورسالة فى العقل ، حدد مفهوم العقل وأقسامه بحسب جوهره ووظيفته ، وقدم مفهوما يختلف الى حد ما عما قدمه أرسطو فى كتاب البرهان وفى كتاب ما بعد الطبيعة ، فالعقل عند الفارابى هيئة ما فى مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات ، ومن ثم فهى بالقوة عقل وسائر الأشياء التى فى مادة معقولات بالقوة ، وهذا العقل هو أداة التصور والتمييز والحكم . ولقد أطلق الفارابى على العقل العديد من المسميات فهو النفس الناطقة ، وهو العقل المنفعل بالفعل ، وهو العقل المستفاد ، وهو العقل الفعال ، وهو القوة المخيلة والمصورة . والعقل عند الفارابى فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة هو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة والذى ينبغى تكون صناعته سيدة الصناعات على الاطلاق لا تستخدمها غيرها ، ولا ترأسها صناعة أخرى ، بل تتجه الصناعات الأخرى جميعا نحو غرضها ، وتسير جميع أفعال المدينة الفاضلة الى الهدف الذى تقصده ، وينبغى ان يكون هذا العقل هو السيد على الإطلاق الذى لا يمكن أن يرأسه إنسان فى المدينة .

والعقل كقوة عاقلة وفاعلة عند الفارابى هو أول وأهم الشروط والصفات التى يجب توافرها فى رئيس المدينة الفاضلة ، وأن هذا العقل يجب أن يمر ويتكون من خلال ستة مراحل أو أشكال هى :

ـــ **النفس الناطقة** : وهى القوة التى يكون بها الادراك والفهم والتفكير ، وهى كما يقول الفارابى القوة التى يمكن بها أن تعقل المعقولات ويميز بها بين الجميل والقبيح ، وبها يحوز الإنسان الصناعات والعلوم ، وهذه القوة أيضا هى الهيئة الطبيعية التى يشترك فيها جميع الأناسى ويمتاز بها الإنسان عن سائر أصناف الحيوان .

ـــ **العقل المنفعل بالقوة** : وهو القوة القابلة لتلقى المعقولات والانفعال بها ، وهو النفس الناطقة ذاتها إذا نظر اليها من ناحية أنها تتلقى المعقول وتنفعل به .

ـــ العقل المنفعل بالفعل : وهو نفس القوة السابقة بعد أن تتأثر بالمعقولات بالفعل ، وعلى ذلك فالإنسان الذى يكون لديه العقل المنفعل بالفعل يكون فى المرتبة الثانية ، ويكون بينه وبين العقل الفعال درجة واحدة .

ـــ **العقل المستفاد** : وهو العقل المنفعل بالفعل إذا استكمل بالمعقولات كلها ، وحصل على جميع المعلومات ، وأشرق عليه العقل الفعال بجميع الكليات ، والإنسان الذى يتوافر لديه العقل المستفاد يكون قد وصل الى أرقى درجة من الحكمة وبلغ مرتبة الامتزاج بالعقل الفعال نفسه ، فيصبح الى مرتبة العقول أدنى منه الى مرتبة المادة ، ويصبح روحا أكثر منه جسما ، ويصبح هو نفسه عقلا ومعقولا بالفعل ، ويصبح المعقول منه هو الذى يعقل : أى أنه يصبح عقلا لامتزاجه بالعقل الفعال ، ومعقولا لادراكه جميع المعقولات ، ويصبح المعقول منه هو الذى يعقل لأن جميع المعقولات هى التى كونت الناحية العاقلة منه .

ـــ **العقل الفعال** : وهو أحد العقول التى تنبثق عن الله تعالى كما ينبثق الضوء عن الشمس ، وهو المشرف على الانسانية ، وعن طريقه تصل العقول الحادثة ، سواء عقول الأناسى أو العقول المنفعلة الى المعلومات والمعقولات الجزئية والكلية ، فهو الذى يوجهها الى المدركات ويوحى بها إليها ، ويشرق عليها بالمعقولات ، واذا أشرق العقل الفعال على عقل حادث بجميع المعقولات يكون قد بلغ به الى أرقى درجة من الحكمة .

ـــ القوة المتخيلة : وهى التى تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، فتفرد بعضها عن بعض ، وتركب بعضها الى بعض تركيبات مختلفة يتفق فى بعضها أن تكون موافقة لما أحس ، وفى بعض تكون مخالفة المحسوس ، و بفضل القوة المتخيلة تستطيع النفوس التى صفا معدنها ، وهى نفوس الحكماء والفلاسفة الذين زودهم الله بحاسة ادراك المعقولات المحضة والمعانى الكلية ، أن تتذكر ما أدركته فى العالم العلوى قبل اتصالها بالأجسام من جزئيات ومعقولات كلية ، ويتم لها هذا التذكر فى اليقظة أحيانا ، وفى النوم احيانا أخرى ، وتتذكر الجزئيات إذا عرضت لها هى نفسها أو عرض لها فى عالمها هذا ما يحاكيها ، ويتم هذا التذكر بدون جهد ولا عناء ، بل عن طريق إشراق يفيض به العقل الفعال على هذه النفوس ، وأما نفوس العاديين من الناس فهى غير صالحة لتذكر ما أدركته فى عالمها الأول من مثل .

وعلى ذلك فلا يصلح لرياسة المدينة الفاضلة إلا من بلغ عقله المنفعل وبلغت قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال ، وبلوغ العقل المنفعل أقصى درجات الكمال يكون بامتزاجه بالعقل الفعال امتزاجا يجعله يستحيل الى عقل ويفيض عليه بالمعقولات كلها فيصبح بذلك حكيما وفيلسوفا ومتعقلا على التمام . وبلوغ قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال يكون بتذكرها كافة المعقولات والمثل التى سبق أن أدركتها النفس فى عالمها الأول قبل أن تتصل بالأجسام تذكرا يفيض عليها به العقل الفعال عن طريق الاشراق ، فينكشف بذلك الحجاب عن صاحبها ويصبح فى مرتبة الأنبياء المصطفين .

وهنا يظهر دور العقل الحقيقى والفاعل عند الفارابى ليس فى ادراك المحسوسات فقط بل فى ادراك الكليات وتحقيق السمو بالكائن الحى الى أعلى الدرجات وهى درجة النبوة والرياسة للمدينة الفاضلة ، وأن العقل وحده هو الذى يبلغ بالإنسان الى أعلى درجات

الكمال والسعادة ، وتفسير ذلك عند الفارابى أن النبوة ليست أمرا فوق الطبيعة أو خارقا للعادة ، لأن النبى ليس إلا إنسانا بلغت قوته المتخيلة غاية الكمال ، وذلك بأن يحصل له أولا العقل المنفعل ، ثم بعده العقل المستفاد الذى يكون به الاتصال بالعقل الفعال ، والذى يأخذ به عن طريق الفيض الجزئيات الحاضرة والمستقبلية .

ولم يكتف الفارابى بعرض أوجه الصلة أوالعلاقة بين العقل البشرى والإلهى من جهة الايجاد والفعل ، بل حاول تفسير المعجزات التى يأتى بها الأنبياء تفسيرا عقليا ، حيث أكد على أن النبوة مختصة بقوى قدسية يذعن لها عالم الخلق الأكبر، كما يذعن لروح الواحد من عالم الخلق الأصغر ، فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ولا يمنعها شىء من معرفة ما فى اللوح المحفوظ ، وعلة ذلك عنده أن النبى والفيلسوف كلاهما متصل بالعقل الفعال ، وأن الفرق بينهما أن الأول وهو النبى ينال هذه الرتبة بكمال قوته المتخيلة بعد كمال القوة العاقلة له ، على حين يصل إليها الفيلسوف بالنظر والتفكير ، وتفسير ذلك عنده أن العقل الفعال يفيض على القوة العاقلة ويجعلها تنتقل من القوة الى الفعل ، وبهذه القوة يصل الفيض أو الوحى من هذه القوة الى القوة المتخيلة .

إن الحديث عن أقسام العقل عند الفارابي لا يعني بالطبع معاني العقل الستة التي ذكرناها آنفاً ، ولا يعني أيضاً انقسام العقل إلى فروع ، ولكن يعني أن للعقل قوى وملكات تسمى نفوس أوعقول ، وأن العقول بأنواعها سواء الإنساني أو السماوي ، النظري أوالعملي فلكل قسم أو نوع قوى وفضائل أي سمات تميزه ودرجة معينة لقدرته ، بحيث يكون لكل عقل قوتان على الأقل أحدهما منفعلة والأخرى فاعلة ، وهي بمثابة العلة الفاعلة التي تتميز بالخلود والبقاء ، أمنا المنفعلة فهي العلة الفانية .

وهنا يمكن ملاحظة التشابه بين هذا التقسيم ، والتقسيم الذي قال به أرسطو عند التمييز بين العقل حينما يفكر تفكيراً نظرياً مستهدفاً المعرفة لذات المعرفة فهو العقل النظري، وبين العقل حين يتجه إلى الأغراض العملية والخلقية فهو العقل العملي.

لذلك فإن القول بأن الفارابي أول من صاغ نظرية العقول وقسمها إلى نظرية وعملية قول يجانبه الصواب ، لأن هذه النظرية في الأصل ترجع إلى جهود أرسطو وأفلاطون وأفلوطين معاً ، وإلى قسمة الوجود إلى عالمين أو وجودين ونسبة العقول إليهما ثم تقسيم النفوس إلى نفس نباتية وغاذية وحيوانية وناطقة بحيث يكون لكل نفس منها عقل حسب ما يناسبها من عمل ، وأن لكل فلك عقل لامادي يحركه.

ومع هذا فإننا لاننكر دور الفارابي في عرض وشرح وتقديم نظرية العقول العشرة أو تقسيم العقول حسب طبيعتها ووظيفتها ، أو قسمة العقل حسب أنواع الفضائل وترتيبها ، فالفضائل النظرية يمثلها أقسام العقل النظري ، والفضائل الفكرية والخلقية يمثلها أقسام العقل العملى ، بحيث تتألف الفضائل النظرية من العقل النظرى والعلم اليقينى والحكمة ، أما الفضائل الفكرية فتتألف من العقل العملي كالتعقل والذهن و جودة الرأي وصواب الظن.

وقبل التعرض لتقسيم الفارابى للعقول وطبيعتها ووظيفتها وكيفية عملها ، يجب التعرف على دور الفارابى نفسه فى تقسيم العقول ، ومدى تميزه عن سابقيه والتعرف على حقيقة دوره فى معرفتنا بنظرية العقول وفائدة ذلك لنا ، وأين موقع العقل الإنسانى فى نظرية الفارابى المعرفية.

لذا يجب أن نقرر بداية أن الفارابى لم يقل بازدواجية العقل أو قسمته ، لكنه أدرك أن العقل الإنسانى لا يمكن أن ينفصل عن النفس سواء كانت هى النفس الحيوانية أو الناطقة لأن النفس الحيوانية هى الحاسة التى تقوم بوظيفة الإدراك الحسى عبر الوظائف المعرفية المعتادة كالتخيل والتذكر والإحساس باللذة والألم وغيرها من الانفعالات ، أما النفس الناطقة فهى العاقلة التى تقوم بوظيفة التفكير والتصور والتمييز والحكم.

أما ما يجب معرفته عن العقل قبل أداء وظيفته فهو مجرد قوة مستعدة للإدراك ، وهى قبل المعرفة فى حال القوة ويحتاج لقوى نفسانية أخرى لتحريكها ودفعها كالتروع والإرادة والإحساس أو الانفعال وهى تسمى بالقوة الفاعلة التى تحول قوة المعقول إلى فعل ، وكيفية ذلك أن جملة الإحساسات والأفكار المجردة التى تكون لدى الإنسان تتحول بالقوة الفاعلة إلى صورعقلية جوهرية لتكون بمثابة موضوعات الفكر الخالص منفصلة عن المادة ، ومن ثم تبدو كنشاط عقلى خالص.

ولكى ندرك حقيقة دورالفارابى فى تقسيم العقول لابد من إدراك أوجه التشابه والارتباط بنظرية أفلاطون فى المعرفة بالمثل وحديثه عن الوجود الممكن المنفصل والمتميز عن عالم المثل المفارق ، وكيف كانت نظرية الفارابى فى تقسيم العقول حسب قسمة الوجود هو استكمال لنظرية أفلاطون التى تجعل العلم بالوجود والمثل من حيث هى مبادىء للوجود وسيلة ضرورية لبناء عالم الإنسان الواعى فى مجمل الكون.

ثم يظهر تميز الفارابى فى اعتماده على العقل النظرى فى وضع اللبنات الأولى لفلسفته الأنطولوجية العامة ليكون الحدس الأساسى عنده هو حدس الوجود

إطلاقاً ، وأن المعانى الأولى التى يدركها العقل إدراكاً مباشراً دون عملية التجزيد ومن خلال فاعلية العقول الأربعة وهى العقل بالقوة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد ،والعقل الفعّال ، وهى التى تسمح له بالانتقال من مطلق الوجود إلى الوجود المطلق [٤].

ويأتى الفارابى فى العديد من مؤلفاته بتقسيم العقل كما قسمه من قبل أرسطو إلى عقل نظرى وآخر عملى ثم يقسم كل عقل إلى مراتبه أو إلى القوى والفضائل التى تحكمه ، بحيث تبدو وكأنها مجتمعة فى عقل مستقل بدوره ووظيفته ، وجاء ذلك تفصيلاً فى كتاب الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو وكذلك رسالته فى معانى العقل ، ثم فى آخر مؤلفاته وهو كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، وهنا نلاحظ على بعض الباحثين فى فكر الفارابى أنهم لا يميزون بين لفظى علمى وعملى أو بين لفظى نظرى وفطرى ، فالبعض يرى أن الفارابى يقسم العقل إلى نوعين أحدهما علمى والآخر نظرى ، وأن العلمى هو الذى يدرك الجزئيات وما فيها من معانى الجمال أو القبح ، وأن من يستعمل هذه القوة استعمالاً حسناً كانت أفعاله خيرة لأنها تجنبه الشرور والآثام وتجعل الخير أيسر لديه ،أما العقل النظرى فهو هيئة ندرك بها الكليات والمجردات ، وبه يستطيع صاحبه أن يميز بين ما هو حق فى ذاته وما ليس كذلك ، وأن الأصل فى هذا العقل وجود الملكة الفطرية التى ندرك بها الأمور البديهية إدراكاً مباشراً سواء كان ذلك فى التصورات كإدراك معنى الوجود ومعنى الوحدة ، أو فى التصديقات كإدراك أن الكل أعظم من الجزء.

---

[4] د. فهمى جدعان : الفارابى : مدخل إلى تجربة العلم والفعل عنده ، ضمن كتابه : نظرية التراث ، دار الشروق ، الأردن ١٩٨٥. صـ ٢٣٩،٢٤٣

ولأن منهجنا هو استنطاق نص الفارابي نفسه ثم بيان حقيقة قصده وبيان ما يتميز به رأيه عن غيره وموقع ذلك الرأي في البناء العام لنظريته في المعرفة ، كان لابد من الاعتماد أولاً على ماذكره الفارابي في أقسام العقل وطبيعة كل عقل ووظيفته كما جاء في رسالته المسماه في معاني العقل، فهو يقول : إن العقل هو القوة الناطقة عند الإنسان وبه يتميز الإنسان عن سائر الحيوان ، وهو كما كان عند أرسطو عقلان : عقل عملي وآخر نظرى يتفرع عنهما العديد من الأحوال والمراتب هى :

١- **مرتبة العقل الهيولانى** : ويسمى العقل بالقوة وهو جزء من النفس وقوة من قواها وهو استعداد فطرى موجود لدى جميع البشر ، وبه يستطيعون إدراك الأمور المعقولة وانتزاع صور المحسوسات مما هى وتجريدها ، ولأن هذا العقل أشبه بالمادة الأولى سمى بالهيولانى ، وهو فى هيئته أو طبيعته كهيئة فى مادة تنطبع عليها صور الموجودات كما تنطبع النقوش على الشمع وهيئة النقوش هذه هى المدركات أو المعقولات. ولعل ذلك وراء تسمية الفارابى العقل الهيولانى مرة بالنفس وأخرى بجزء النفس ومرة بالعقل بالقوة ومرة بالهيئة وهكذا .

٢- **مرتبة العقل بالملكة** : ويسمى العقل بالفعل وهو مرتبة أسمى ، أو مرتبة تالية بعد العقل بالقوة أى بعد مرحلة تجميع المعلومات أو الحصول على طائفة من المعقولات بالفعل ، بعد ذلك تصير لهذا العقل ملكة أى قدرة متكونة لديه ، فالمعقولات بالفعل هى التى انتزعت من موادها وصارت صوراً للعقل ، وأصبح العقل بها عقلاً بالفعل. ولذا فإن كونها معقولات بالفعل أو عقلاً بالفعل شيء واحد بعينه. وهذا العقل نوع متقدم من الاستعداد لحصول

المدركات بالفعل والأشياء الحاصلة منه إما أن تكون صوراً للمحسوسات أو المعانى المجردة ، ومثال الأول الصورة المنتزعة لشيء محسوس بعد تجريدها من علائق المادة ، ومثال الثانى معنى الفضيلة والعدل والوفاء وأمثالها.

٣- **مرتبة العقل المستفاد** : وبه تتم أعلى مراتب الإدراك وهو مرتبة يصبح فيها العقل البشرى قادر على إدراك الصور المجردة التى لم تخالط المادة أصلاً ، فإذا كان العقل بالفعل يدرك المعقولات المجردة وهى التى كانت فى موادها وانتزعت منها فإن العقل المستفاد يستطيع أن يدرك الصور المجردة التى لم تكن قط فى مادة وتكون دائماً مفارقة ، وذلك مثل العقول السماوية أو المفارقه. وأهمية الوصول إلى درجة العقل المستفاد ترجع فى نظر الفارابى إلى أنها أسمى مراتب الإدراك البشرى التى لا يبلغها العقل بالفعل إلا بعد التخلص من جميع العلائق المادية حتى لا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر فيعقل هذا العقل ذاته ويصير موضوع تعقله حينئذ هو ذاته ، وقد وصل صاحبه إلى هذه المرتبة بعد طول مجاهدة وأناة وتعمق فى مسائل ما وراء الطبيعة فيستشرف الملأ الأعلى ويصبح لديه العقل المستفاد. والذين يصلون الى هذه المرتبة عند الفارابى طائفتان من الناس هما الفلاسفة ويصلون الى هذه الدرجة بالبحث واعمال العقل وكثرة التأمل ، ثم الأنبياء الذين يصلون الى هذه الدرجة بالمخيلة القوية ، وهذا أسمى ما يمكن أن يصل إليه بنو البشر. هذا بالإضافة إلى أن العقل المستفاد كلما كان فى غنى عن المادة كلما كان قريباً من العقل الفعال ، وتصبح نفسه قادرة على الاتصال بالعقل الفعال فتصبح إلهية بعد أن كانت مادية، ويؤكد الفارابى على أن من يصل إلى درجة العقل المستفاد تنكشف له الخفيات ويتصل مباشرة بعالم العقول المفارقة.

٤- **مرتبة العقل الفعال :** بالرغم من كونه ليس من مراتب العقول الإنسانية لأنه عقل كوني عام فهو عند الفارابي واهب الصور ، وهو الروح الأمين ، وهو روح القدس الذى يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل ، لأن المعقولات الموجودة به هو الذى يهبها إلى العقل الإنسانى حين يصل إلى مرتبة العقل المستفاد. وأهمية ذلك العقل فى أنه لا تحصل معرفة إنسانية من أى نوع بدونه ، وأن حصول المعرفة فى الذهن وكذلك صحتها متوقفان عليه ، ولذلك سمى فعالاً لأن العقل المستفاد عند الإنسان ينفعل به ويتصل به ويتلقى المعارف منه ، كما أنه هو الذى يمكن العقل الإنسانى من الانتقال من القوة إلى الفعل. ويصف الفارابى مرتبة هذا العقل ودرجته بالقياس إلى العقل البشرى عند بيان مفهوم العقل الذى ذكره أرسطو فى المقالة الثالثة من كتاب النفس ، وهو المفهوم ذاته الذى أورده الفارابى فى كتابه الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو طاليس فقال : فأما العقل الفعال الذى ذكره أرسطو فى المقالة الثالثة من كتاب النفس هو صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلاً ، وهو نوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد وهو الذى جعل تلك الذات التى كانت عقل بالقوة عقلاً بالفعل ، وجعل المعقولات التى كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل. ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذى بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التى هى بصر بالقوة ما دامت فى الظلمة ، ومعنى بالظلمة هو الإشفاف بالقوة وعدم الإشفاف بالفعل. فالمبدأ الذى به صار البصر بصيراً بالفعل بعد أن كان بصيراً بالقوة وصارت المبصرات التى كانت مبصرات بالقوة مبصرات بالفعل (الإشفاف الذى حصل للبصر عن الشمس). فعلى هذا المثال يحصل فى الذات التى هى عقل بالقوة شىء ما منزلته منه منزلة الإشفاف بالفعل من البصر ، وذلك الشىء يعطى إياه العقل

الفعال فيصير مبدأ به تصير المعقولات التى كانت بالقوة معقولات بالفعل ، وكما أن الشمس هى التى تجعل العين بصيراً بالفعل ، والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيها من الضياء ، كذلك العقل الفعال هو الذى جعل العقل الذى بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل. والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد ، وصور الموجودات هى فيه لم تزل ولا تزال إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذى هى موجودة عليه فى العقل الذى هو بالفعل [5].

٥- **مرتبة العقل العملى** : والعقل فى هذه المرتبة أو الدرجة عند الفارابى قسم عام واحد يتألف من عدة قوى وقدرات وتنحصر مهمته فى تحصيل الصناعات والمهن ، ولهذا يطلق عليه البعض اسم العقل الشرى ، وآخرون يطلقون عليه مسمى الذكاء الاصطناعى ، وهذا العقل هو الذى يطلق عليه الفارابى العديد من المسميات مثل : العقل الفطرى أو العلم اليقينى أو العلم على سبيل البرهان. وهذه القوى أو القدرات العملية هى التى بها يعرف الإنسان ما شأنه ما يعلمه بإرادة ، والمهيأة منها هى التى بها يحاز الصناعات والمهن ، والمروية هى التى يكون بها مأخذ الفكر والروية فى شىء مما ينبغى أن يعمل أو لا يعمل. وعند إطلاق إسم الفطرى أو اليقينى على العقل العملى، فالمقصود به القوة التى تحصل لنا بالطبع لا ببحث ولا قياس ، وبها تحصل مبادىء العلوم والمقدمات الضرورية الكلية لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر

[5] الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ، صـ ٤١،٤٢

بل بالفطرة والطبع ، ولهذا فإن جميع ما يقع به أوله من العلوم صادق ويقين ولا يقترن بخطأ قط لأن معارفه التي يدركها ضرورية بديهية ٦.

ولا شك أن ما أثاره الفارابي من معاني ووظائف وتقسيمات للعقول ، وكيفية أداء كل عقل لدوره كان هو الأساس الفلسفي الذي اعتمدت عليه فرق الشيعة وخاصة الإسماعيلية والإثني عشرية في بناء نظرية النبوة والإمامة على فكرة ترتيب العقول وفكرة الاتصال والتشابه بين عالم الطبيعة وعالم الروح ، واتفاقهم على أن الاتصال هو قبول النبوة من عالم العقل والنفس وحفظها في نسل النبوة وحدها واعتقادهم بأن العقل الأول (الذي هو العقل الفعال عند الفارابي) هو الواسطة بين الله والعالم ، وأن هذا العقل يدرك الأشياء بلا حاسة وهو عالم بالشيء قبل كونه ومحيط بالأشياء لا محاط به ، أما العقل الثاني وهو المقابل للعقل المستفاد عند الفارابي فيطلقون عليه النفس الكلية التي تتصل بشخص الرسول أو الناطقة كما يسمونه لتكشف له التأويل والبرهان.

ولعل هذا التشابه والتقارب بين نظرية الفارابي في المعرفة وترتيب العقول مع آراء فلاسفة الشيعة وخاصة عند أبي يعقوب السجستاني وحميد الدين الكرماني وغيرهم من فلاسفة الفكر الشيعي وراء تأكيد العديد من الباحثين والمفكرين في الفلسفة العربية على تأثر فلاسفة الإسماعيلية بنظرية العقول التي قال بها الفارابي [٧].

---

[6] د. ماجد فخري : فلسفة الفارابي الخلقية ، الكتاب التذكاري للفارابي ، تصدير الدكتور مدكور ١٩٨٣ صـ ١٩٧، ١٩٩

[7] د. يحي هويدي : تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية جـ١ النهضة المصرية ١٩٦٦ صـ ١١٦، ١٢٦

ثالثا : سمات المعرفة العقلية

لقد تطور مفهوم المعرفة عبر العصور طبقاً لتطور وتغير آراء ومذاهب الفلاسفة وطبقاً لتطور وسائل المعرفة وتحصيل المعلومات ، فلم تعد المعرفة مجرد عملية إدراك حقائق الأشياء وكيفية حدوث هذا الإدراك ، بل أصبحت سعياً وراء تحقيق أهداف هذه المعرفة التى هى فى نفس الوقت أهداف وغايات الإنسان ، ثم بحث ماهية المعرفة ذاتها وتحديد غاياتها أو كما يقولون أصبحت معرفة بالمعرفة. ومن ثم ظهرت حديثاً تفسيرات ومعان عدة للمعرفة كمشكلة بحث يدور فى إطارها سائر مشاكل الدرس الفلسفى.

ولأن الحاجة إلى المعرفة تتنامى بتنامى احتياجات الإنسان والعصر. فنحن اليوم فى أشد الحاجة إلى المعرفة والعلم أى إلى الحقيقة التى عبر عنها الفارابى بقوله: "المعرفة ضرورة لازمة والعلم لابد منه للزومه وأهميته" [8].

فالمعرفة غاية كل علم ، والعقل أداة تحصيل كل علم ، ومبحث المعرفة يختص بدراسة حقائق الأشياء وأصل تكوينها وعلة وجود الإنسان والعالم، كما يختص ببحث أنواع المعارف ووسائل تحصيلها ، ومبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصادرها وإمكان قيامها وحدودها وأهميتها والقيم التى تحكمها. وهذه المعانى قد عبر عنها الفارابى فى العديد من مؤلفاته وخاصةً تلك التى تتصل مباشرةً بنظرية المعرفة مثل كتاب الحروف، وتحصيل السعادة، وآراء أهل المدينة الفاضلة ورسالته فى معانى العقل وعيون المسائل، ورسالته فى جواب مسائل سئل عنها ورسالته فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، وغيرها من الرسائل التى

[8] الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ ١١٢

الحقها المحققون بكتابه "الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو طاليس.

وإذا كانت الفلسفة التقليدية التى كان يمثلها فلاسفة اليونان والعرب لم تعانى كثيراً من مشكلة المعرفة، فذلك لأنها لم تميز بين العلم والفلسفة الى جانب أنها أولت النظر والتأمل العقلى العناية القصوى، ولم يكن لديها وسائل الكشف المعرفى والتكنولوجى كما هو الآن ، والذى يقدم كل يوم وكل لحظة معارف جديدة عن عالمنا المحيط بنا وعن عالمنا الذى نعيش فيه بل وعن عالم النفس فى تحولاته وأعماقه . وعلى الرغم من أن الحاجة إلى المعرفة فى إزدياد وأن تنوع المعارف فى تنامى مستمر لا حدود له ، فإن الأمل باق فى اكتمال المعرفة بحقائق الوجود باطنه وظاهره على أسس تجريبية وبراهين العقل اليقينية الصحيحة .

من أجل ذلك كان من الصعب فهم طبيعة العقل ودوره عند الفارابى بمعزل عن نظريته فى المعرفة ، وكذلك لانستطيع بحال فهم موقف الفارابى من العقل بمعزل عن فلسفة أفلاطون وأرسطو، كما كان من الصعب بحثها بعيداً عن آرائه فى الفيض والنفس والوجود ومسائل الجوهر والعقل والمعقول وسائر الفضائل النظرية والفكرية والخلقية كذلك.

ولذا سارت خطوات هذه الدراسة وفق التقسيم التقليدى لمباحث المعرفة إبتداء من إمكان قيام المعرفة ومبادئها ، ثم طبيعة المعرفة الفلسفية عند الفارابى وموقعها بين مثالية أفلاطون المفارقة وواقعية أرسطو التحليلية ، ثم أنواع المعرفة الحسية والعقلية والبرهانية والفطرية ، وكيف استخدم الفارابى نظريته فى تراتب العقول واتصالها بالعقل الفعال فى محاولته التوفيق بين الفلسفة والدين واثبات أهمية المعرفة الفلسفية واكتمال العقل بمختلف المعارف ، وكيف ذهب الفارابى

الى التمييز بين الخاصة والعامة من الناس على أساس قدرات العقل ومستوى الذكاء ، وجعل لكل منهما مستوى خاص من التعليم على حسب قدراته العقلية وقوة ادراكه ومخيلته ، ومن ثم حاول الفارابي جاهدا أن يكون للعقل بمختلف مراتبه مكانا بجانب الوحى وعالم السماء والروح ، وذلك عن طريق اثبات سمات العظمة والجلال والكمال والتشابه والعلم والوحدانية للذات الالهية ، و كيف تقترب النفوس والعقول البشرية من العقل الأول أو العقل الفعال ، ومن ثم اكد الفارابى على أن الله هو الواحد والموجود الأول ولأنه القديم وحده والضرورى من نفسه ، والبرىء من كل أنحاء النقص ، والذى ليس بمادة ، وانه تعالى مباين بجوهره لكل ما سواه ، وأنه تعالى ليس مركبا بوجه من الوجوه لأنه الواحد من كل وجه ، ولأنه تعالى ليس بمادة فهو عقل بالفعل يعقل ذاته ، لأن العقل والعاقل والمعقول فيه شيء واحد وهو الذات ، وكذلك فيما يتصل بالعلم ذاته فهوعلم وعالم ومعلوم لذاته .

ولم تتوقف هذه الدراسة عند حد عرض آراء الفارابى فى هذه المسائل بل تعدت إلى بحث ومناقشة موقف الفارابى من المعرفة البرهانية من حيث طبيعتها وخصائصها ، والمعرفة بالعالم والنفس وكيفيو حدوثها ، ثم موقف الفارابى النقدى الذى ظهر واضحاً فى آراء من جاء بعده مثل ابن سينا و الغزالى ومن عاصره من المتكلمين، ثم نقد ابن طفيل وابن رشد لآراء الفارابى التوفيقية فى الألوهية والبعث والعالم. ،ثم جاء موقفنا النقدى فى ختام البحث فى محاولة لحسم العديد من المسائل التى أثارها الفارابى حول مبادىء المعرفة وطرق اليقين مسترشدين ببعض نصوص من مؤلفات الفارابى ذات الصلة بموقفه من العقل وطبيعة معارفه.

ولا شك أن الفارابى كان فى مقدمـة الفلاسـفة الـذين يوجـدون بـين المعرفـة والعلم ، على اعتبار أن العلم هو القدرة الـتى تخلـق كـل شـئ وأن المعرفـة هـى الحكمة القائمة على جودة التمييز التى إذا حصّلها الإنسـان حصـل معـارف كـثيرة هى أساس قيام الصنائع أى الفنون والعلوم .

كما كان فى مقدمـة أصـحاب النزعـة التوفيقيـة أو التقريبيـة بـين الحكمـة والشريعة، وبين مختلف الآراء، كما فعل بين أفلاطـون وأرسـطو ، وكانـت غايتـه من محولته التوفيقية إثبات أن الحقيقة واحدة وأن مصدر جميع المعـارف واحـد وهـو العقل وأن العقل هو كمال النفس وكمال النفس هـو العقـل ومـا الإنسـان علـى الحقيقة إلا العقل، وأنه إذا كانت الحقيقـة واحـدة فـإن غايـة الإنسـان والفكـر والوجود واحدة.

بالاضافة الى ذلك كـان الفـارابى فى مقدمـة الـذين وضـعوا دعـائم الفكـر الميتافيزيقى عند العرب قبل ابن سينا وغـيره ، عنـدما أثـار العلاقـة بـين الواحـد والمتعدد وكيفية الإتصال بين عالم العقـل وعـالم الإنسـان، وتحديـد ميـدان بحـث المعرفة الفلسفية حين قال: "إن الفلسفة ليست تنظر فى شـىء آخـر غـير المقـولات أولاً أى مقولات العقل واليقين ، فلا التعاليم ولا العلـم الطبيعـى ولا العلـم المـدنى تكفيه مقولات العقل ، فأما العلم الإلهى فإنه إنمـا ينظـر أكثـر شـئ تنظـر فيـه المقولات، فالمقولات ليست موضوعة لعلم المنطـق فحسـب بـل هـى الموضـوعات الأول لجميع الصنائع المنطقية وجميع العلـوم الفلسـفية ولعلـم مـا بعـد الطبيعـة أو العلم الإلهى". [٩]

[٩] الفارابى ، أبو نصر : كتاب الحروف، تحقيق د. محسن مهدى ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٩٠ صـ ٣٠

ومن أجل تحديد سمات المعرفة العقلية كان على الفارابى ضرورة التغلب على العديد من الصعوبات التى تواجه عملية الإدراك العقلى ، ومحاولة اثبات مدى الصدق واليقين الذى تتصف به المعرفة العقلية ، ومدى تميزها عن معارف الحس ، فإذا كانت المعرفة العقلية تتميز بسمة الصدق والثبات مثلاً فإن مرجع ذلك إلى قوة العقل على إدراك كافة المعقولات الممكنة وفى مختلف الظروف النفسية والانفعالية للعارف ، ومهما واجهت من صعاب أو عقبات عند مواجهة المعقولات فى حالة من شدة الانفعال أوقوة الشيء المعقول وصعوبة إدراكه ، فرغم ذلك تأتى معارف العقل أصدق من معارف الحس ، لأن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن أما العقل فيوجد مفارق له.

هذا عن مقدار الصدق وعلته فى معارف العقل ، أما سمة الثبات فتظهر عند المقارنة بين الحفظ والفهم ، وعندما سئل الفارابى عن الحفظ والفهم أيهما أفضل قال : الفهم أفضل من الحفظ ، ذلك أن الحفظ فعله إنما يكون فى الألفاظ أكثر ، وذلك فى الجزئيات والأشخاص ، وهذه أمور لا تكاد تتناهى ولا هى تحدى وتغنى لا بأشخاصها ولا بأنواعها ، والساعى فيها لا يتناهى كباطل السعى. هذا عن الحفظ أما الفهم ففعله فى المعانى والكليات والقوانين وهذه أمور محدودة ومتناهية وواحدة للجميع الذى يسعى فى هذه الأمور لا يخلو من جدوى .

ويعلل الفارابى فائدة الفهم ومجال عمل العقل فيه عندما يكمل هذه المقارنة بين الحفظ والفهم فيقول : وأيضاً فإن فعل الإنسان الخاص به القياس والتدبير والسياسات والنظر فى العواقب فإذا كان معول فى ما يحتوى ويعرض له على جزئيات حفظها لا يأمن من الغلط والضلال ، إذ الأمور بأشخاصها لا يشبه بعضها بعضاً بجميع الجهات ، ولعل الذى يعرض له لا يكون من جنس ما حفظه

فإذا كان معوله على الأصول والكليات وعرض له أمر من الأمور أمكنه أن يرجع بفهمه إلى الأصول فيقيس هذا بهذا ، وعندئذ قد تبين أن الفهم أفضل من الحفظ [10].

ومعنى ذلك عند الفارابى أن عمل العقل ليس بالأمر السهل ولا يؤمن من أخطاء العقل لأن هناك العديد من العوامل التى تؤدى إلى صعوبة الإدراك كما تؤدى إلى الخطأ فى معارف العقل ، ولعل ذلك وراء القول بأن الفارابى قد فوجىء بهذه الصعوبات التى تواجه عملية الإدراك العقلى.

وسوف يتبين لنا ذلك عند استعراض باقى السمات التى تميز المعرفة العقلية كالتعقل أو التقرير ، أو الضرورة ، والكلية والإطلاق والصدق والثبات والوضوح وغيرها.

التقريرية : هذه السمة تظهر واضحة عند الربط بين التصورات العقلية وإدراك الماهيات أى حقائق الأشياء لتكون صادقة دائماً ، فتقرير الوقائع يظهر فى القضايا البديهية الصادقة كقولنا إن ٤ مجموع ٢+٢ وإن الماء يغلى عند ١٠٠ درجة ، كما تظهر سمة التقرير العقلى عند فهم وتحليل الوقائع السياسية والخلقية والاجتماعية بطريقة منطقية مقبولة . وقد وصف تلك السمة الفارابى فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة وسماها التعقل حين قال : إن القوة التى يستطيع بها الحاكم أن يعالج الحالات المختلفة فى السياسة العامة بحسب ظروف كل حالة

---

10 الفارابى ، أبو نصر : رسالة للمعلم الثانى فى جواب مسائل سئل عنها ، ضمن كتاب الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر صـ ٧٥

على حده تسمى عند المفكرين القدماء التعقل ، وهذه قوة ليست تحصل بمعرفة كليات الصناعة واستيفائها كلها لكن بطول التجربة فى الأشخاص [11].

والتقريرية عند الفارابى كذلك تعنى وصف ما هو كائن بالفعل عن طريق الإدراك المباشر للعلل القريبه الظاهرة ، ولذا فهى تعنى الموضوعية فى اعتمادها على الملاحظة المباشرة عند بحث الوقائع أو التأمل الكونى الزمانى ، وعند المقارنة والتحليل وكافة العلاقات بين المدركات الذهنية والمسلمات البدهية فى العقل.

المحدودية : بمعنى عدم الإطلاق وهى تشير من جهة إلى الصعوبة ، وخاصة عندما يحاول العقل تخطى حدود الزمان والمكان ، أو إلى نقص المعرفة العقلية بالقياس إلى المعرفة الإلهية ، كما تشير إلى تعلق معارف العقل بالموجودات الناقصة فى ذاتها، ومعنى محدودية المعرفة العقلية عند الفارابى قد تعنى إنحصارها فى حدود الظواهر الممكنة المحددة هى الأخرى بإطار الزمان والمكان والكم والكيف ، وهذا ما يؤكده الفارابى بقوله : إن الحركة والزمان واللانهايه والعدم وأشباههما من الموجودات فالمعقول من كل واحد منها فى نفوسنا معقول ناقص إذ كانت هى فى أنفسها موجودات ناقصة الوجود ، كما ان العدد والمثلث والمربع وأشباههما فمعقولاتها فى أنفسنا أكمل لأنها هى فى أنفسها أكمل وجود [12].

التنوع : بمعنى ىتنوع معارف العقل تبعاً لتعدد وتنوع الوقائع أو المعقولات ، وهذه السمة ترجع إلى الاختلاف والتعارض بين عالم الظاهر الممكن وعالم الباطن أو الشيء فى ذاته كما تشير إلى إدراك الإنسان للمعقولات باختلاف

---

[11] د. محمد عبد المعز نصر : الفارابى ونظم الحكم السياسية ، ضمن الكتاب التذكارى تصدير الدكتور مدكور ١٩٨٣ صـ٣١١ ، نقلا عن الملة الفاضلة للفارابى صـ ٥٩

[12] الفارابى ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ط محمد على صبيح القاهرة صـ ١٠،١١

أنواعها سواء ماهيات منتزعة من أفرادها أم معانى إلهيـة يتلقاهـا الفـرد عـن طريـق الفيض الإلهى. كما يأتى التنوع ليـدل علـى اخـتلاف المعـارف تبعـاً لاخـتلاف القوى والملكات العقلية لدى البشر.

التطابق : بمعنى التكامل أو الكمال الناشـىء مـن توافـق معارفنـا العقليـة مـع وقائع عالم الحس ، وهو عند الفارابى لا يتحقق إلا بإكمال كـل نقـص مـن معرفـة ، وهو ما يؤكده الفارابى حين يقول إذا كان المعقول منه فى نفوسنا مطابقـاً لمـا هـو موجود منه فعلى حسب وجوده الخارج عـن نفوسـنا تكـون معقولـة فى نفوسـنا مطابقاً لوجوده ، وإن كان ناقص الوجود كان معقولـه فى نفوسـنا معقـولاً أنقـص ، ودليل ذلك أن المدركات الحسية معقولات ناقصة من جهـة المعرفـة علـى اعتبـار أنها فى نفسها موجودات ناقصة ، فالتطابق الذى يعنى الـيقين يتطلـب أن يكـون مـا فى النفس مطابقاً لما هو خارجه.

البرهان : بمعنى الصدق واليقين ، فالمعرفـة العقليـة فى الأصـل معرفـة برهانيـة تقوم على قواعد ومبادىء الاسـتدلال المنطقـى ،قـد سـعى الفـارابى فى فلسـفته المعرفية الى إثبات ذلك من خلال تحديد وظـائف البرهـان العقلـى مثـل: الاهتمـام بجوانب الصدق وتحديد معيار له يثبت الصـدق فى اللفـظ والمعـنى والقضـية ومـتى توصف بالصدق و الكـذب ، واثبـات أن البرهـان العقلـى يوصـلنا إلى معـرف استنباطية يقينية وبديهية كما فى قضـايا الرياضـيات والمنطـق والإلهيـات كـذلك ، وهى التى يمكن الوصول بهـا إلى التصـورات الأساسـية أو الإدراك العقلـى المباشـر الذى لا يتضمن استدلالاً ولا تسبقه مقدمات.

الثنائية : وهى تعنى تأرجح المعرفة العقلية بـين عـالم المـادة وعـالم الـروح ، أو بين عالم الظاهر وعالم الباطن ، فالوجود كله قائم علـى الثنائيـة : فى الإنسـان بـين

الجسم والنفس وفى الوجود بين الإلهى والطبيعى وفى الجسم بين الجوهر والعرض والجزء والكل ، وفى الأخلاق بين الخير والشر والحق والباطل والضلال والهدى. وبالرغم من بعد عالم الروح عن قوى العقل وصعوبة إدراكه ، ورغم أن العقل لا يفهم حقيقة الشيء فى ذاته فإنه يمكن للعقل بمساعدة المخيلة أن ينكر حقائق موجودة أو يثبت حقائق لا وجود لها ببراهين عقلية مجردة منطقية شكلاً لا علاقة لها بالواقع الفعلى.ومثال ذلك أشكال المنطق الأرسطى.

ويعبر الفارابى عن هذه الثنائية وأثرها فى إضعاف إدراكاتنا العقلية وقصور العقل أمامها فيقول : ولكن لضعف قوى عقولنا نحن عسر تصوره أى صعب تصور الوجود الكلى الذى يشمل العالمين معا ، أى عالم الكمال وعالم الحس فتكون المعقولات التى هى فى أنفسنا ناقصة وتصورنا لها ضعيفاً وهذا على ضربين : ضرب ممتنع من جهة ذاته أن يتصور فيعقل تصوراً تاماً لضعف وجوده ونقصان ذاته وجوهره ، وضرب مبزول من جهة فهمه وتصوره على التمام وعلى أكمل ما يكون ولكن أذهاننا وقوى عقولنا ممتنعة لضعفها وبعدها عن جوهر ذلك الشيء من أن نتصوره على التمام وعلى ما هو عليه من كمال الوجود. وهذان الضربان كل واحد منهما هو من الآخر فى الطرف الأقصى من الوجود ، أحدهما فى نهاية الكمال والآخر فى نهاية النقص [١٣].

فالثنائية إذن فى المعرفة العقلية لها جانبها الإيجابى المتمثل فى محاولة العقل اقتحام عالم الروح والنفس وفهمه بنفس معايير إدراك العالم المادى وذلك من خلال انتقال صور الموجودات الحسية بالتخيل والتصور والتذكر وتحولها إلى مدركات مجردة ، وهنا تظهر إيجابية العقل فى إدراك هذه الأشياء اللا منظورة ،

[13] الفارابى ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، مطبعة محمد صبيح ، القاهرة صـ ١٢،١٣

وكذلك عند التمييز بين المتناقضات وكشف حقيقة التعارض بين المدركات الجزئية والكلية وبين الجواهر وأعراضها.

أما الجانب السلبى فى ثنائية المعرفة العقلية فيتمثل فى اختلاف معارف العقل وفشله فى كثير من الأحيان فى حسم قضايا الخلاف أو إثبات صدق ما نعرفة وحقيقة علتة إلا بعد وقت وجهد وأناه. ولذا فإن الخطأ فى معارف العقل يرجع إلى أسباب عديدة منها :

- أن التفكير نفسه نوع من الانفعال والتأثر ، ولذا فإن صعوبة الإدراك ترجع فى كثير من الأحيان إلى شدة الانفعال والتأثر.

- عدم الوضوح الناشيء عن تداخل الظواهر وعوامل الإدراك وتداخل المعانى وكثرة الدلالات التى تشير إليها الوقائع أو المعقولات ، فهناك معانى تدل ومعانى بعيدة عن المعنى الحقيقى.

- صعوبة تحديد دلالات الألفاظ بدقة يقبلها العقل ، ولذا كان اهتمام الفارابى بتحديد المفاهيم والمصطلحات التى تساعد على الفهم مثل معنى الذات والعقل والحكمة واللزوم والعلم والسعادة والموجود والجوهر والعرض وغيرها من المفاهيم التى أضحت مكونات أساسية فى نظرية المعرفة عنده.

- التسرع وعدم التزام الدقة عند تطبيق معايير التقدير الكمى والكيفى ، ثم تداخل عناصر الخطأ والصواب ، ثم غياب المعيار الذى تقاس به المعارف الكلية خاصة تلك التى تخرج عن مجال إدراكه.

- الوثوق الكامل فى معارف العقل وحده وانكار أى مصدر آخر للمعرفة مثل الفطرة أو الذوق الفطرى أو التجارب والخبرات ، والقناعة المطلقة بأن العقل

وحده مصدر كافة المعارف ، وأن بدون العقل لا معنى يمكن قبوله ، ولا يقين يمكن تصديقه . عندئذ يحمل العقل فوق طاقته أى أن يتحمل مسؤلية فهم كل ما يحدث فى الكون مثلاً ، أو أن نحمله مسؤلية إدراك العلاقة والاتصال بين العلم الإلهى ورغبات البشر ، مع الاعتراف بأن الصلة موجودة ولكنها غير معقولة أو مدركة.

- **استحالة المعرفة الغيبية** ، فرغم وثوق الفارابى الكامل فى قدرات العقل وصدق معارفه فإنه يعترف بقصوره فى إدراك عالم الإلهيات لأنه فوق قدراته بسبب ملابسة العقل بالمادة أو النفس بالبدن فيقول : لضعف قوى عقولنا نحن وملابستها بالمادة والعدم يعتاص أى يصعب علينا إدراك كنه الذات الإلهية على الحقيقة والكمال ، ويعسر علينا تصوره ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده ، فإن إفراط كماله يبهرنا فلا نقوى على تصوره على التمام [١٤].

- **الضرورة** : بمعنى أن معارف العقل مطلقة لا تتغير بتغير الزمان والمكان كما يحدث لمعارف الحس ، ولذا فإن معارف العقل تتميز بالضرورة والكلية لأنها عامة لدى جميع البشر ، وعلة ذلك أن بالعقل مبادىء أولية بها يمكن أن ندرك القوانين التى تحكم الكون وتنظمه وتظهره فى صورة الإلزام وحسن النظام.

والضرورة العقلية عند الفارابى تعنى أن العقل هو الذى يفحص كافة المعارف ويقوم بالترتيب والتنسيق والحكم وفق مبادىء محدده كمبدأ الذاتية(الشيء هو نفسه)أو عدم التناقض الذى يقرر أن الشىء لا يمكن أن يكون موجود وغير موجود فى ذات الوقت.

---

[14] الفارابى ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة محمد على صبيح القاهرة صـ ١٢

والضرورة بمعنى اللزوم عند الفارابى تعنى أن العقل يدرك من الوجود معناه الثابت وأن العقل هو أعلى درجات النفس الناطقة ، وهو القوة التى بها يستنبط الإنسان ما يجب عليه فعله من الأفعال الإنسانية ،، وأن عالم العقول تتميز معارفة باليقين الدائم والثبات والضرورة كذلك.

وإلى جانب هذه السمات التى تميز المعرفة العقلية عند الفارابى كما تحدد وظائف العقل الإدراكية ، فإن على العقل تقع مسؤليات عديدة منها : ضرورة العلم بالمحسوس وغير المحسوس ، ومعرفة حقيقة الشريعة وأصول العقائد والعلم بالألوهية وصفاتها وتأييد ما جاء به النبي "صلى الله عليه وسلم" ، وإثبات التوحيد.

هذا فى مجال الاعتقاد ، أما فى المجال الاجتماعى فعلى العقل تقع مسؤلية تحقيق الوعى بأمور الحياة وتنظيم العلاقات ووضع المبادىء والقوانين التى تنظم الاجتماع الإنسانى ، وتساهم عملياً فى القضاء على عوامل التخلف والجهل، وتكون مهمة العقل تدبير أحوال الإنسان وتوجيه أفعاله.

وفى المجال الخلقى تقع على العقل مسؤلية تحصيل الفضائل وفى قمتها الخير الأقصى الذى هو السعادة والذى تكن به التفرقة بين الحق والباطل ، أو كما يرى الفارابى أن مهمة العقل فى التمييز والتزام مبادىء التعقل فيما سبيله أن يستنبط من الأمور الإرادية التى من شأنها أن تؤثر أو تجتنب [15].

وفى المجال المعرفى تقع على العقل مسؤلية إدراك الصور المجردة عن الأجسام والعلائق مثل المعانى الكلية فى الذهن أو فى الوجود كالنفس ، وتحصيل اليقين فالعقل كمل يقول أرسطو هو قوة يستعين بها المرء للوصول بطريقة مباشرة إلى

---

[15] الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر صـ ٣٧

نتيجة يقينية يستنبطها من بعض المقدمات ، وهـو أحـد أجـزاء الـنفس الـتي بها تكتسب المعارف النظرية والمبادىء الأولى [١٦].

وفى المجال المعرفى أيضاً تقع علـى العقـل مسـؤلية الـتفكير والتـذكر والتخيـل والحكم والبرهنة وتحصيل الأفكار المعقولـة مـن الأشـياء المحسوسـة ، وأن يكـون مستعداً للتحرك نحو المعقولات لتتحول قـوة المعقـول إلى فعـل ، وتصـبح المعرفـة العقلية بمثابة القوة الفاعلة التى تحول كافة المحسوسـات إلى معـارف وأفكـار وتوجـه الإنسان دائماً إلى ما يجب فعله

رابعا : قوانين المنطق بين العقل والمعقول

لقد ظهرت أهمية الدراسات المنطقية والاعتماد علـى مبـادئ وقـوانين المنطـق فى بناء نظرية المعرفة عند الفارابى فى العديد من مؤلفاتـه وشـروحه ، فـالمنطق عنـد الفارابى كما كان عند أرسطو هو العلم الذى نعلـم بـه الطـرق الـتى توصـلنا إلى تصور الأشياء وإلى تصديق تصورها على حقيقتها ، وهو أيضـاً قـانون للتعـبير بلغـة العقل الإنسانى عند جميع الأمم والآلة والمدخل لكل العلوم .

فنسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات عند الفـارابى كنسـبة صـناعة النحـو إلى اللسان والألفاظ عند علماء اللغـة ، لأن كـل مـا يعطينـاه علـم النحـو مـن القوانين فى الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائره فى المعقـولات، وعلـم النحـو إنمـا يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما ، أما علم المنطق إنما يعطـى قـوانين مشـتركة تعـم ألفاظ الأمم كلها.

[16] د. عبد الحميد درويش : الفلسفة الإلهية عند محمد بن تومرت ، دار المنار ١٩٨٩ صـ٥١

ولم تتوقف وظيفة المنطق المعرفية فى رأى الفارابى عند هذا الحد بل تتعداه إلى بيان الحق واليقين فى المعرفة والتمييز بينه وبين الظن أو الباطل . ويصف الفارابى فائدة المنطق المعرفية هذه بقوله : "لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب، فكانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه. وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده، وبها نقف على الباطل أنه باطل يقين فنتجنبه، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه، ونقف على ما هو حق فى ذاته وقد شبه بالباطل فلا نغلط فيه ولا نخدع، والصناعة التى بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق[17].

ويذهب البعض الى أن البداية الحقيقية للفكر الميتافيزيقى عند العرب بدأت حين قدم الفارابى نظريته فى العقول العشرة كأساس لتفسير مشكلة الصلة بين الواحد والمتعدد، واثبات تمايز درجات العقول ، وهى النظرية التى استخدمها الفارابى لإثبات التنزيه لله وذلك بإثبات كماله وقدرته وإرادته وعلمه، وبوصفه العلة الأولى والسبب الأول الذى يصدر عنه وحده كل فكر وحكمة وكل ما هو موجود، ولأن البارى أكمل الموجودات فوجب أن تكون معرفتنا به أكمل المعرفة وأتمها.

وكانت تلك نقطة الانطلاق الى عالم البحث الميتافيزيقى فى الفكر العربى حين بدأ الفارابى مرحلة البحث فى موضوعات خارج نطاق الحس والعقل ، ومن بعدها انطلق علماء الكلام وفلاسفة العرب بعد الفارابى يبحثون فى مسائل

---

[17] د. حسين على محفوظ : الفارابى فى المراجع العربية.ط ١٩٧٥ ، صـ ٢٨٢

الوجود الإلهى وصفاته وعلاقة الاتصال بين الممكن والواجب، و قضية حرية الإرادة والنفس وطبيعتها وخلودها وغيرها من مسائل الميتافيزيقا.

وهكذا كان الفارابى فى مقدمة من خددوا علل اختلاف المعارف على أساس قدرات العقل ، والتى حصرها الفارابى فى ضرورة التمييز بين معارف العقل اليقينية وبين الظن والوهم والتشابه والتضاد وضعف القدرة على التمييز بين الضرورى والممكن، وقد عرض الفارابى لهذه المسألة تفصيلا فى رسالته "نكت أبى نصر الفارابى فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم" [١٨].

ففى إثبات علة الظن والوهم قال: " قد يحسن ظن الإنسان بالعلم الواحد فيظنه أكثر وأحسن وأحكم وأوضح مما هو، وذلك إما لنقص أوبغض يكونان فى طبعه، فلا يقدر معهما على الوقوف على حقيقة ذلك العلم" .

وذلك لأن الوهم والظن ينقص المعارف ويبعد عن الحقائق، ويجعل العارف فى موقف المتردد فلا يميز بين الصحيح والفاسد، أو بين الممكن والواجب، فإن هذا الظن قد يخرج الإنسان إلى قبول ما ليس بكلى على أنه كلى، وما ليس بمنتج من القياسات على أنه منتج، وما ليس ببرهان على أنه برهان [١٩].

وفى إثبات علة التشابه التى تؤدى إلى التوهم والاختلاف فى الأحكام يقول الفارابى :"إذا وجد شيئان متشابهان ثم ظهر أن شيئاً ثالثاً هو سبب لأحدهما فإن الوهم يسبق ويحكم بأنه أيضاً سبب للآخر، وذلك لا يصح فى كل متشابهين، إذن التشابه قد يكون لغرض من الأغراض وقد يكون بالذات، ودليل ذلك فى القياس قولنا: الإنسان مشاء ، والإنسان حيوان ، فالمشاء حيوان. والفرس شبيه

---

[18] وهى أحد الرسائل الملحقة بكتاب الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر صـ ٩١- ١٠١

[19] الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر صـ ٩٣

بالإنسان فى أنه مشاء، فهو أيضاً حيوان . وهذا لا يصح فى جميع المواضع إذ القنفد أبيض وهو حيوان والإسفنج أبيض لكنه ليس بحيوان [٢٠]، مع ملاحظة أن الإسفنج حيوان بحرى كذلك، وهو ما غاب عن الفارابى. وسوف نناقش هذه العلل بتفصيل أكثر وأوضح ضمن مبحث المعرفة البرهانية وموقف الفارابى منها.

وفى إثبات علة التضاد بيّن الفارابى أن سبب اختلاف الأنواع هو اختلاف مبادئها التى فيها بسائط العالم ، وأن العالم مركب من بسائط صائرة كرة واحدة وليس خارج العالم شىء ، وأن التضاد فى الحركة والعنصر أو الماهية و الطبع هو الذى يؤدى إلى اختلاف المعارف، وأن الاختلاف القائم على الظن والتعارض بين الطبائع لا يؤدى إلى اليقين أوالجزم الذى يقوم عليه العلم .وفى ذلك يقول الفارابى: "إن الأمور الممكنة التى وجودها ولا وجودها متساويان ليس أحدهما أولى بها من الآخر لا يوجد عليها قياس، وأى قياس ينتج الشىء وضده فليس يفيد علماً، لأنه إنما يحتاج القياس ليفيد علماً بوجود شىء فقط أو لا وجوده، من غير أن يميل الذهن إلى طرفى النقيض جميعاً بعد وجود القياس، إذ الإنسان من أول الأمر واقف بذهنه بين وجود الشىء ولا وجوده غير محصل أحدهما، فأى فكر أو قول لا يحصل أحد طرفى النقيض ولا ينفى الآخر فهو هذر باطل" [٢١].

وهكذا عبر الفارابى عن مكانة المنطق بين علوم الحكمة ، فكان هو القوة التى يكتسب بها الإنسان جودة التمييز بوصفها مصدر وأصل جميع المعارف اليقينية ، وهذا المعنى أكده الفارابى بقوله : لمّا كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز

[20] الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر صـ ٩٣

[21] الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر صـ ٩٤

وكانت جودة التمييز إنما تحصل بجودة أوقوة الذهن على إدراك الصواب كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه ، والصناعة التى تستفيد هذه القوة منها تسمى صناعة المنطق . وسوف تظهر أهمية المنطق فى نظرية المعرفة عند الفارابى عبر فصول هذه الدراسة وخاصة عند رصد جوانب المعرفة العقلية والمعرفة البرهانية عنده وفوائد استخدام مقولات العقل واليقين .

الفصل الثانى

إمكان قيام المعرفة ومبادئها

أولاً : ماهية المعرفة عند الفارابى

ثانياً : مبادىء المعرفة الفلسفية

ثالثاً : اليقين فى المعرفة العقلية

رابعاً : المعرفة والفضيلة الخلقية

الفصل الثانى

إمكان قيام المعرفة ومبادئها

أولاً : ماهية المعرفة عند الفارابى

لم يحدد الفارابى طبيعة المعرفة وماهيتها كما فعل من قبل أفلاطون وأرسطو عن طريق تحديد موضوع بحثها أوعن طريق تحديد مفهوم أضداد المعرفة كالظن أو الجهل أو بما هو ثابت وليس بمتغير كما فعل أفلاطون حين قرر أن المعرفة هى معرفة بما هو ثابت وليس بما هو نسبى أو متغير.

ولكن الفارابى حدد ماهية المعرفة بتحديد وظيفتها وغايتها. فالمعرفة عنده هى جودة التمييز التى بها نحوز وتحصل لنا معارف جميع الأشياء التى للإنسان أن يعرفها ، وأن المصدر لهذه المعرفة هو النفس الناطقة من جهة والعقل الفعال من جهة ثانية ومن ثم فإن هذه المعرفة تتعلق بالأمور الكلية والماهيات العامه.

وقد حصر الفارابى وظيفة هذه المعرفة الكلية وغايتها فى تحقيق السعادة القصوى والكمال للإنسان ،ووضع لها وسائل ومهام أساسية هى التأمل والاستنباط والتخيل والتعقل والفهم فقال : فقد تكون بالقوة الناطقة أى بالفكر والروية والتأمل والاستنباط ، وإمّا بالقوة المتخيلة ، أى بالتشوق والرغبة والنزوع نحو ما نرغب فيه أو نتمناه ، وإمّا بالقوة الحاسة عندما تقع الحواس على المحسات فتنتزع منها صوراً صالحة للإدراك أو التعقل والفهم.

والمعرفة الحقة عند الفارابى قوامها الصدق ولا يحصلها الإنسان باجتهاده بل تتجلى له كشفاً أو إلهاماً فى صورة هبة من العالم الأعلى عن طريق العقل الفعّال، ذلك العقل الذى يجعلنا ندرك الصور الكلية للأشياء وبه تتحول مدركاتنا

واحساساتنا إلى معارف عقلية ، لأن انتقال العقل من القوة إلى الفعل لا يكون من الإنسان نفسه أو من قدرته وإرادته هو ، بل من العقل الفعّال الذى هو أعلى رتبة من العقل الإنسانى ، وأن بهذه المعرفة وحدها تخلص النفس من قيود المادة فتصير عقلاً لا يحتاج فى كماله إلى غيره، فتعقل ما فى العالم العلوى كله وتحصل لها السعادة.

وهكذا تكون السعادة الحقيقية عند الفارابى فى المعرفة والتعقل والاتصال بالعالم السماوى الأعلى، وأن هذه السعادة ينالها الإنسان بوسيلتين : الأولى عن طريق إدامة الفكر والنظر فى الأمور العقلية ، والثانية عن طريق رياضة النفس وتدريبها على فعل الخيرات والتمسك بالفضائل ومجانبة الشرور والرزائل ، ومن ثم فإن هذه المعرفة التى تعنى جودة التمييز لا تقف عند حد القدرة على الإدراك أو التمييز بين المدركات أو الحكم بالصحة والصواب ، بل هى شرط لحصول السعادة .

ولعل تحديد غاية المعرفة العقلية ودورها وفائدتها وطريقة تحصيلها هو الذى يميز مفهوم المعرفة عند الفارابى عن غيره من المفاهيم التى قدمها فلاسفة اليونان العظام سقراط وأفلاطون وأرسطو ، فقد جعل الفارابى تقسيم المعارف وقيام الصنائع واكتساب السعادة مكونات أساسية لمفهوم المعرفة ، وجعل السعادة هى الغاية القصوى من المعارف ، وأن هذه السعادة التى يمكن أن يستشعرها الحكيم وغيره لا تحصل للإنسان بالفطرة ولا بالاتفاق بل تأتى بالاكتساب عن طريق جودة التمييز ، لأن هذه السعادة غاية كل انسان فإذا حصلت له لا يسعى إلى غاية أخرى ذلك لأنها كمال وخير.

ويصف الفارابى كيفية تحصيل السعادة بالمعرفة العقلية فيقول:" من جودة التمييز يحصل الإنسان معارف كثيرة يمكن تقسيمها إلى صنفين : صنف يعلم ولا يفعل مثل علمنا أن العالم محدث وأن الله واحد ، وصنف يعلم ويفعل مثل علمنا أن العدل جميل وأن علم الطب يكسب الصحة ، ولأن هذه المعارف أساس قيام الصنائع فتكون الصنائع أيضاً قسمين أو صنفين: صنف يقع به علم ما يعلم فقط ، وصنف يقع به علم ما يمكن أن يعمل ويعطينا القوة على عمله ، وهذا القسم يتصرف فيه البدن كالطب والنجارة والفلاحة ، وقسم آخر يعرف به الإنسان أىُّ السر أجود ويميز به أعمال البر والأفعال الصالحة وبه يستفيد القوة على فعلها."

ولا تتوقف المعرفة العقلية عند الفارابى عند حدود الوظيفة الإدراكية أو التأملية بل إن لها وظائفها السياسية والاجتماعية والخلقية. فالمعرفة الكلية الشاملة هى أساس بناء الدول ونهضتها وقيامها على مبادىء العلم ومعارفه اليقينية المؤكدة، وهى أساس التفاهم وإقامة العلاقات الدولية على أساس من العدالة والمساواة ، وهى أساس اختيار رئيس المدينة، وأساس التفاضل بين مدينة وأخرى وبمجتمع وآخر وهى فوق ذلك كله أساس تحقيق الترابط الإجتماعى وبناء الفرد وتحقيق سعادته.

وبالرغم من محاولة الفارابى تقديم مفهوم متميز للمعرفة المفيدة للفرد والمجتمع فإنه لم يستطع الفكاك من المفاهيم التى قدمها كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو ولا من تلك المفاهيم التى قدمها المتكلمون من كبار المعتزلة والأشاعرة حول المعرفة بمختلف أنواعها ومصادرها ووظائفها ، وكيفية استخدام أدلة اليقين العقلى وشرائطه، لذا وجدنا الفارابى لا يميز بين المعرفة والعلم من حيث اللزوم أو

من حيث الجوهر والغاية ، فهو يؤكد أن المعرفة ضرورة لازمة وكذلك العلم لابد منه للزومه وأهميته ، وهذه الضرورة أى تلازم المعرفة والعلم هى التى جعلته يبيح التعلم للجميع ويجعله فرضاً ولو بالإكراه خاصة مع أولئك المتعاصين أى غير راغبى التعلم من أهل المدن الذين لا تنفع معهم الأقاويل الإقناعية ولا السبل المنطقية .

وأكد الفارابى على عمومية المعرفة ووحدتها بقوله : وليست المعرفة كعلم خاص بطبقة دون أخرى بل هو فرض على الجميع، وأن الفيلسوف الحق هو الذى تحصل له العلوم النظرية ثم العملية ببصيرة يقينية ، وهكذا يعلل الفارابى لزوم المعرفة وكونها السبيل الوحيد لتحصيل السعادة إذ بالمعرفة يحصل الإنسان الوسائل التى بها تحصل السعادة، والسعاده عنده ليست مجرد الشعور أو الإحساس بل هى طريقة فى الحياة ومنهج يساير قواعد المنطق والعقل ، ومن ثم فالمعرفه عنده هي العلم، والعلم لايكون إلا بتمام العمل وبلوغ الغايه فى العلم لا يكون إلا بمعرفة الطبائع[٢٢] .

والمعرفة هى الحكمة والتفلسف بمعنى نظر العقل وإعماله ويكون أصحاب المعارف هم أهل الحكمة وأهل النظر فالحكمة هى العلم الجامع الذى يضع أمامنا صورة شاملة للوجود العام. وتصبح الدعوة إلى المعرفة هى دعوة إلى محبة الحقيقة وأن صفاء النفس من أكدارها شرط كل نظر فلسفى وثمرته[٢٣] .

وهكذا يحدد الفارابى دور الفيلسوف المعرفى بضرورة تخطى كل علم جزئى ليصل إلى غايته وهى تحصيل العلم الكلى الذى لا يقف عند جزءٍ أو عند حد

---

22 الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ ٧

23 دكتور تاجى معروف وعبد العزيز الدورى : موجز تاريخ الحضارة العربية صـ٣٠٨ ــ ٣٠٩ ، وفى " الفارابى فى المراجع العربية " د.حسين على محفوظ ط ١٩٧٥ صـ ٣٠٠

معين مثل حد النظر والتأمل وتحصيل المعارف ، بل عليه أن يعمل بعلمه وأن يلتزم به وأن تكون له قدرة وقوة على استعماله لأن مهمة الفيلسوف وغاية علمه هي إصلاح الفرد والجماعة.

وإذا تأملنا هذه الشروط والمواصفات التى وضعها الفارابي للمعرفة العلمية فإننالا نجدها متوفرة عند عموم البشر كما لا نجدها متحققةً فى الفارابي نفسه اللهم إلا فى بداية تفلسفه فى بغداد عندما كان له تلاميذ يلقنهم فنون المنطق والعلوم الذى برز منهم يحى بن عدى المنطقى المشهور ، أما باقي حياته والعشر سنوات الأخيرة فقد عاش حياة العزلة فى حلب، والتى أتم فيها تأليف كتابه الأخير آراء أهل المدينة الفاضلة، والذى نحا فيه منحى أفلاطون المثالى ، ونسى ما قرره من قبل بأن الفيلسوف الذى يقف عند حد العلوم النظرية وتحصيلها ولا يتعداها إلى الجانب العملى هو فيلسوف زور وباطل لا صلة بينه وبين الحياه ، فالحياه علم وعمل ولا بد للفيلسوف أن يمتاز فى عمله كما يمتاز فى علمه، لأن الفيلسوف كما يقول الفارابي فى هذا الكون عليه رسالة تتجاوز العلم والتحصيل أو التعليم ، بل هو الذى يحصل الفضائل النظرية أولاً ثم الفضائل العملية ببصيرة يقينية.

والحكمة عند الفارابي بقسميها النظرى والعملى ما يعلم منها وما يعمل به فهى التى تكسبنا الصنائع أى كافة العلوم والفنون ، والصنائع عنده صنفين : صنف يتصرف به الإنسان فى المدن مثل الطب ، وصنف يتصرف به الإنسان فى السّير أى فى التاريخ والعلوم النظرية، وأن هذا التقسيم هو أساس التمييز بين الحكمة العملية والحكمة النظرية ،ولذا يقول الفارابي : فقد حصل أن مقصود الصنائع كلها إما جميل وإما نافع، والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط

هى التى تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الإطلاق [٢٤].وأن الحكمة التى تضم كافة المعارف الداخلة تحت مسمى الفلسفة والتى مقصودها تحصيل الجميل يقسمها الفارابى إلى صنفين : صنف هو علم فقط وصنف آخر هو علم وعمل، والأول به تحصل معرفة الموجودات التى ليس للإنسان فعلها وهذه تسمى النظرية ، والثانى به تحصل معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل أو تحصل بالقوة على فعل الجميل منها وهذه تسمى الفلسفة العملية أو المدنية .

أما الفلسفة النظرية فهى عند الفارابى أعلى درجات الحكمة لأنها تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم: أحدها علم التعاليم ، والثانى العلم الطبيعى ، والثالث علم ما بعد الطبيعيات.

ثانياً: مبادئ المعرفة الفلسفية

تقوم المعرفة الفلسفية عند الفارابى على دعائم ومتطلبات ضرورية وهى المبادىء التى لا تكون معرفة صادقة بدونها وفى مقدمتها التعقل ، والترتيب المنطقى للأفكار والمعارف ، وادراك العلل ، والقناعة التى ترقى الى درجة اليقين ، وهذه المبادىء عنده قد ترقى إلى درجة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتقود العارف نحو الحق والصواب واليقين لأن هذه المبادىء والقوانين هى التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط فى المعقولات وهذه المبادىء هى:

التعقل : وهذا المبدأ يطلق عليه الفارابي اسم النظر الذى تتحقق به المعرفة عبر مراحل أربع هى : مرحلة النظر الأولى، وهى مرحلة ابتداء فحص مبادىء الوجود كوجود الحيوان والنظر فى مختلف مظاهر الحياة والعمران ، ثم مرحلة

---

24 الفارابى ، أبو نصر : التنبيه على سبيل السعادة ، ط حيدر أباد الدكن صـ ٢١ ، وفى الفارابى : تأليف سعيد زايد صـ ٧٢-٧٣

النظر في النفس والمبادئ النفسانية ، ثم مرحلة النظر في الحيوان الناطق ومبادئه ، ثم مرحلة النظر في الإجابة عن التساؤلات التي تفيد المعارف وأصلها وتكون بالنظر في ما وراء الاستفهام والسؤال بماذا ، ومباذا ، وكيف ذا ، وعما ذا ، ولماذا ؟ [٢٥] ، فالنظر الدقيق في هذه المبادئ والمقولات العقلية عند الفارابي هو الطريق الموصل للمعارف اليقينية التي لا شك فيها.

الترتيب والتنظيم : لأن الترتيب المنطقي للأفكار والمعارف ضروري للمعلومات الأولية التي يسميها الفارابي بالأوائل المشهورة أو المقدمات الأول، ولتطبيق هذا المبدأ لابد من التعرف على القوانين العامة للفكر والتي تحكم عملية الصدق المعرفي مثل عدم التناقض أو العلية أو الوسط أو الثالث المرفوع . وتتوقف درجة الاستفادة من هذه المبادئ على عملية الترتيب المنطقي والتنظيم للمعومات ، وفي هذا الاطار يقترح الفارابي الابتداء بعلم التعاليم أي الرياضيات بما تعالجه من كميات عددية وعلاقات أخرى كمية مثل أكبر وأقل والتي تحدد لصاحبها كم المقادير والأشكال التي تحقق للعارف حسن التأليف والنظام والترتيب والدقة في كافة المعلومات والأحكام، وبعد ذلك تأتي مرحلة أخرى من ضروريات الترتيب والتنظيم عند الفارابي وهي ضرورة البدء بالتعرف على ما هو مجرد عن المادة أولاً ، ثم ما هو شبه مادي ، ثم مع ما هو مادي حقيقة ، فعند ذلك تلوح للعارف صور المبادئ الطبيعية التي تمتزج بها المادة امتزاجاً واضحاً فينظر عند ذلك في الأجسام الطبيعية وأجناسها [٢٦]. ومعنى ذلك عند الفارابي أنه

[25] الفارابي ، أبو نصر : رسالة للمعلم الثاني في جواب مسائل سئل عنها ، ضمن كتاب الجمع بين رأي الحكيمين صـ ٨٤

[26] الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ٧-٩

لابد من استخدام قاعدة التدرج والترتيب عند نظر الموجودات ومراعاة تنظيم المعلومات وترتيبها حسب أجناسها وأنواعها حتى تكون معارفنا صادقة.

العلة : وهى عند الفارابى المبدأ أو السبب المعلوم وراء وجود الشىء ومعرفة حقيقته ، والمبدأ كعلة هو كل ما يحصل عنه وجود شىء آخر ويتقوم به، ولذا فإن الشىء يعرف بسببه ، لأن كل ما عرف سببه من حيث هو بوجه فقد عرف نفسه [27]. فمعرفة العلة إذن عند الفارابى لازمة للتمييز بين الأشياء ومعرفة علل الوجود وصواب الحكم ، وفى هذا يؤكد الفارابى على أنه سواء كانت هذه الأمور أو الأشياء أسبابها معلومة أو غير معلومة فإن كلاهما لا يعرف إلا بعلة وجوده. ويستشهد الفارابى على ضرورة معرفة العلة لإمكان حصول المعارف المطلوبة بقوله : أمور العالم وأحواله نوعان : أحدهما أمور لها أسباب عنها تحدث وبها توجد كالحرارة عن النار وعن الشمس ، وهى توجد للأجسام المجاورة والمحاذية لها وكذلك سائر ما أشباههما ، والنوع الآخر أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة كموت الإنسان أو حياته عند طلوع الشمس أو غروبها، فكل أمر له سبب معلوم فإنه معد لأن يعلم ويضبط ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات. وإدراك العلة أو المبدأ عند الفارابى يكون بالاستدلال والسؤال عن أسباب الشىء وماهية وجوده عن طريق برهان اللمية والأنية، واللمية هو برهان لَم الشىء وهو استدلال من العلة إلى المعلول ، والإنية هو برهان إن الشىء وهو استدلال من المعلول إلى العلة . فبذلك وحده يتم معرفة العلة بعلم حقيقة الشىء وغايته أى علم الشىء و لم الشىء [28].

---

27 الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر صـ ٥٩

28 الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ببيروت ١٩٨١ صـ ١٠١

ويبرز الفارابى أهمية معرفة العلة فى الأمور الاتفاقية أى التى يصعب فهم عللها حين يقول : إنه لو لم يكن فى العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة لا يرتفع الخوف والرجاء، وإذا ارتقى أى ارتفع لم يوجد فى الأمور الإنسانية نظام البتة لا فى الشرعيات ولا فى السياسات لأنه لولا الخوف والرجاء لما اكتسب أحد شيئاً لقدرة ، ولما أطاع مرؤس رئيسه ولما عنى رئيس بمرؤسه ، ولما أحسن أحد إلى غيره ،ولما أطيع الله ، ولما قدم معروف ، إذ الذى يعلم أن جميع ما هو كائن فى غد لا محالة على ما يكون ثم سعى سعياً فهو عابث أحمق يتكلم بعلم لا ينتفع به" [٢٩].

وهكذا يرجع الفارابى الضبط الاجتماعى والاستجابة لأحكام الشرائع والسياسات إلى عدم المعرفة بالعلة المباشرة ، وأن الخوف من الأمور الاتفاقية ووقوع حوادث مع غياب علتها لنا وراء انتظام هذه الأمور ، وكأن عدم المعرفة بالعلة وراء نجاح العديد من أمور حياتنا اليومية ، وخاصة علاقة الرئيس بالمرؤس ، وعلاقة العبد بخالقه ، وهذا ما لا نوافق الفارابى عليه.

الإقناع : بمعنى القدرة على المخاطبة بالأقاويل فى شىء شىء من الأمور الممكنه التى شأنها أن تؤثر أو تجتنب. وهذا المبدأ عند الفارابى تحكمه أفكار ثلاث هى الفطرة أو الطبيعة وما يفهم من القول بأن كل شىء ميسر لما خلق له ثم فكرتى التبدل والثبات.

وللاستفادة من الإقناع عنده يجب الاعتماد على نوعين من القوانين أحدهما ما هو قابل للثبات وعدم التبدل ، والثانى ما هو خاضع للتبدل فى مدد يسيرة ، مع ملاحظة أن كلاهما يخضع للفاعل أى القائم بالإقناع من جهة قوة إرادته أو

---

[29] الفارابى ، أبو نصر : نكت أبى نصر ، ضمن كتاب الجمع بين رأى الحكيمين صـ ٩٣.

من جهة القوة الفكرية التي لها القدرة على استنباط ما هو أنفع وأكثر خيراً فى الحقيقة سواء للفرد أو للأمة من جهة أخرى وهى العقل ، وعلى ذلك فإن الإقناع لا يمارسه سوى أفضل الناس علماً ومعرفة ، وأكثرهم تعقلا وفهما للحقائق ، وهو عند الفارابى الفيلسوف أو الرئيس فتلك مسئوليته وحده من خلال نظرته الحكيمه وقدرته على التعليم والتأديب والتوجيه والتشريع أيضاً.

ولكى يثبت الفارابى أهمية الإقناع بالحجة والمنطق والدليل لجأ الى تصور العلاقة بين الحاكم والمحكوم والى تقسيم المدن والحكومات على أساس التعقل واستخدام لغة الحوار والاقناع ، ولعل هذا المبدأ وراء تقسيم الفارابى للمدن على أساس معرفى إلى مدن فاضلة يحكمها الفيلسوف الحكيم ، و المدن الجاهلة أو الضالة التى تفتقر إلى الحكمة وإقناع الفيلسوف وتوجيهاته والتى يعتمد أهلها فى معرفتهم النظرية على ما يوجبه بادئ الرأى المشترك وآراء العوام ، ولذا يرى الفارابى أن القادر على الإقناع بطبيعته فهو صاحب أسمى المعارف الإنسانية فى عصره، المقتفى قوانين العلم التى تقود إلى السعادة القصوى ، إنه سيد العلوم جميعاً أى الفلسفة أو الحكمة على الإطلاق كما يقول الفارابى [30].

ومعنى هذا أننا لا نستطيع التمييز عند الفارابى بين الرئيس والفيلسوف لأن لكل منهما القدرة على الإقناع واستحصال الفضائل النظرية والعملية ، ولأن رئيس الدولة هو واضع النواميس وهو الذى يأخذ بيد أمته إلى نيل السعادة القصوى وهو بقدرته على الإقناع والتوجيه قادر على ذلك بالطبع ومن هنا ينبغي أن يكون فيلسوفاً.

---

[30] الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ١٠-١٢

ويظهر مدى تشدد الفارابي عند تطبيق مبدأ الإقناع في مجال التربية والتهذيب وحين يلزم التعلم قسراً على الجميع ، ويتغافل عن عوامل الاستعداد والميل والتهيؤ لقبول المعارف لدى المتعلمين ، فليس اللزوم المعرفي ووجوب العلم بكاف لفرض التعلم بالإكراه ، ونحن لا نوافق الفارابي الذى أباح التعلم بالإكراه خاصة مع أولئك المعتاصين أى الرافضين للمعرفة والتعلم من أهل المدن الذين لاتنفع معهم الأقاويل الإقناعية ولا السبل المنطقية ، فكيف يتوافق الإقناع مع الإكراه والعنف واستعمال العقاب حتى ولو كان الإكراه صورة من صور الإلتزام والضبط العام ، هذا رغم لزوم المعارف وأهمية العلم للإنسان [٣١].

التهيؤ والاستعداد : وهو مبدأ هام لاكتساب الفضائل والعلوم ، لأن حصول المعارف يتطلب إمكان قبولها والانفعال بها حتى تتحول الأفكار إلى أفعال بالحزم الذى يحققه التأهب لقبولها .

ويحدد الفارابي نوع ومجال الاستفادة من هذا المبدأ في التعلم واكتساب الخبرات حين يقول : " التجارب إنما تنفع في الأمور الممكنة على الأكثر وأما الضروريات والممتنعات فظاهر من أمرهما أن الروية والاستعداد والتأهب والتجربة لا تستعمل فيهما ، وكل من قصد لذلك فهو غير صحيح العقل ،أما الحزم فقد ينتفع به في الأمور الممكنه في الندرة والتي على التساوى ".

ويدلل الفارابي على أهمية الاستعداد الفطرى للتعلم وادراك الحقائق بقوله : "قد يظن بالأفعال والأثار الطبيعية أنها ضرورية كالإحراق في النار والترطيب في الماء والتبريد في الثلج "، وليس الأمر كذلك لكنها ممكنة على الأكثر لأجل أن الفعل إنما يجعل باجتماع معنيين أحدهما تهيؤ الفاعل للتأثير والآخر تهيؤ المنفعل

---

[31] راجع آراء الفارابي في تحصيل السعادة ، تحقيق د.جعفر آل ياسين صـ١١٢

للقبول فمهما اجتمعاهذان المعنيان لم يحصل فعل ولا أثـر البتـه ، كمـا أن النـار وإن كانت محرقة فإنها متى لم تجد قابلاً متهيئاً للاحتـراق لم يحصـل الاحتـراق ، وكـذلك الأمر فى سائر ما أشبههما، وكلما كان التهيؤ فى الفاعـل والقابـل جميعـاً أتم كـان الفعل أمكن وأكمل، ولولا ما يعـرض مـن التمنـع فى المنفعـل لكانـت الأفعـال والآثار الطبيعية ضرورية "[٣٢].

ولكى يحقق هذا المبدأ غايتة المعرفية ربط الفارابى بين التـهيؤ والاسـتعداد وبـين سلامة الفطرة ، ورأى أن الفطرة السليمة هى : الاستعداد لإصـابة الحكـم والتمييـز بين الحق والباطل ، واعتبر أن هذا التهيؤ نوع مـن الإعـداد الإلهـى لتقبـل المعرفـة الصحيحة وتبليغها .

وهذا فى معنى قوله : "إن الفضيلة العظمى لا تحصـل إلا فـيمن عـدلها بـالطبع ، وأن المعد لها بالطبع هو أفضل أهل زمانه وأقدرهم على تعيينهم وتأديبهم .

والفطرة السليمة عند الفارابى تعـنى البصـيرة اليقينيـة والإعـداد الإلهـى لمـن استحقها والقادر على تلقى المعارف وقبولها ، وهـى أيضـا بطبيعهـا قابلـة للـتغير والتطور بالتدريب والتأهيل ، ولهذا أراد الفـارابى تـدعيم الـدور الـذاتى فى المعرفـة وفى نفس الوقت لم يهمـل دور وأهميـة الاسـتعداد للـتعلم واكتسـاب المعـارف بالتدريب والتعود والذى يسميه الفارابى بالرغبة فى تنمية جودة التمييـز بـين الأفـراد فيقول : "إذا كان الغرض من المعرفة أن تتقوم النفوس بسلوك جميـل نـافع فـإن هـذا الجميل والنافع لا يحدث إلا عن طريق التعـود والاكتسـاب وينـهض علـى أسـاس من الإدراك المعرفى "[٣٣].

[32] الفارابى ، أبو نصر : نكت أبى نصر "ضمن كتاب الجمع بين رأى الحكيمين صـ ٩٤
[33] الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ ٢٠ ـ ١١٠

والمتأمل لهذه المبادىء السابقة يلاحظ مدى تأثر الفارابى بوجهة نظر أرسطو فى مبادىء الموجودات ، وفى ترابط المعرفة العقلية وكيفية استخدامها فى السياسة والأخلاق والميتافيزيقا أيضاً ، واعتبار المعرفة هى الفلسفة الأولى القائمة على إدراك الوجود العام ومبادئه ، وقسمة الوجود العام إلى ممكن وواجب أو مادى ولا مادى ، وأن الوجود المادى هو وجود الأشياء أو المصنوعات على حد تعبير الفارابى أما الوجود اللامادى فهو عالم ما وراء الطبيعة أو عالم الوجود المعنوى المثالى الغيرمرئى أو هو عالم الوجود الإلهى، مع اثبات التمايز بين معارف الحس ومعارف العقل ، وبالتالى فإن المعرفة الفلسفية عند الفارابى بهذا المعنى هى معرفة بهذه المبادىء وهى معرفة بالوجود العام بوصفه الوجود الذى يشمل عالمى الوجود المادى واللامادى كذلك .

ويمكن أن نلاحظ على تلك المبادىء اشتراكها فى صفات الكلية والذاتية والعموم والتعليم والاكتساب ، وأن هذه المبادىء هى أسباب لفهم طبيعة الأجناس من جهة وهى فى نفس الوقت مبادىء التعليم والتعرف على ماهية الموجودات من جهة أخرى أو كما يقول الفارابى : "فى كل جنس من أجناس الأمور الطبيعية بوصفها أشياء متأخرة عن مبادىء وجودها، مشيراً إلى أن المعرفة بهذه المبادىء الأولى هو أساس كل علم".

ثم يصف الفارابى كيفية عمل هذه المبادىء عن طريق تتبع العلل واستخدام مقولات العقل ومدى أهميتها من الناحية المعرفية فيقول : "ينبغى للناظر أن يأخذ كل ما فى جنس الأمور الجزئية من مبادىء التعليم وهى المقدمات الأول فيأخذ منه ما يعلم أنه يصلح أن يجعل مبادىء التعلم فى هذا العلم فيبتدىء فينظر فى الأجسام وفى الأشياء الموجودة للأجسام وأجناس الأجسام ، وهى العالم والأشياء

التي يحتوى عليها العالم ، وبالجملة هى أجناس الأجسام المحسوسة أو التى توجد لها الأشياء المحسوسة ، فإنه يعطى فى كل واحد من المطلوبات فيه أنه موجود وماذا وبماذا وكيف وجوده و عن ماذا وجوده ولأجل ماذا وجوده وليس يقتصر فى شيء منه على مبادئه القريبة بل يعطى مبادىء مبادئه ، ومبادىء مبادىء مبادئه إلى أن ينتهى إلى أقصى المبادىء الجسمانية التى له [٣٤].

وهكذا لا تتوقف المعرفة العقلية عند الفارابى على مجرد ادراك المبادىء القريبة أو الأولية بل يجب استمرار السعى نحو معرفة العلل والمبادىء البعيدة لكل جنس من الأجناس حتى تتحقق المعرفة الكاملة بتلك الموجودات التى هى أكمل وجوداً من الطبيعة والأشياء الطبيعية . وهذه الموجودات يصفها الفارابى بأنها ليست بأجسام ولا فى أجسام ، فيحتاج فى ذلك إلى فحص آخر وعلم آخر هو علم ما بعد الطبيعة ليصير بين علمين : علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعيات [٣٥].

ثالثاً : اليقين فى المعرفة العقلية

حرص الفارابى خاصة فى مؤلفه تحصيل السعادة على التمييز بين نوعين من المعارف احدها معارف الظن والأخرى معارف اليقين ، ومن اجل ذلك رأى ضرورة التمييز بين أنواع الظن أو الشك : الأول هو نوع من التخييل أو الظن وهو الذى يقود إلى التردد والتحير فى الحكم على المعارف بالصواب أو الخطأ ، ونوع آخر سماه الظن الصواب وهو الذى يمكن أن يقود إلى اليقين ، وهو نفسه ما سمى بالشك المنهجى فيما بعد لدى الغزالى وكذلك عند ديكارت ، وهذا الشك المنهجى المؤدى الى اليقين كان الفارابى يعتبره خطوة أولية يعقبها خطوة

---

34 الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ ٥٨
35 الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ ٥٩- ٦٠

ترتيب المعارف حتى نصل إلى يقين ، ومن ثم اشترط الفارابى البدء بالبحث بما لا يوقع الحيرة فى الذهن وهو الموجود بالفعل حتى يتحقق التوازن بين المعقول والموجود [36].

وعند مراجعة مفهوم المعرفة العقلية الذى قدمه الفارابى يتبين لنا أن الظن الصواب أو الشك المنهجى عند الفارابى تظهر حقيقته عند التمييز بينه وبين الشك المذهبى الغير فلسفى، وأن حقيقة الظن الصواب عند الفارابى هو : أن يكون للإنسان كلما شاهد أمراً يصادف بظنه الصواب أبداً مما لا يمكن أن يكون الأمر المشاهد إلاّ عليه، أى لابد أن يتأكد من وجوده ليصبح يقينا ، ومعنى ذلك عند الفارابى أن المشاهدة للموجود وتحقق الوجود يضفى اليقين على الظن الصواب بوصفه علماً متوقعاً ، وهو نفس المعنى المجمع عليه عند الفلاسفة لأن الظن عموماً هو : الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض ، أما اليقين فهو اطمئنان النفس إلى حكم ما يحصل لنا لا ببحث ولا قياس وحكمه حكم العقل النظرى [37].

أما الشك المذهبى القائم على مجرد الظن والاحتمال فقد تبناه أصحاب الموقف الطبيعى ، وأصحاب الاتجاه السوفسطائى الذين وثقوا فقط بمعارف الحس كما وثقوا فى ضرورة تغيرها وتبدلها تبعاً لتغير أحوال الإنسان وقدراته ومصالحه ، وبنفس القدر رفضوا ثبات المعارف والحقائق لأن الإنسان هو معيار جميع المعارف والحقائق وما يراه حقاً فهو حق وما يراه خطئاً فهو كذلك ، وهو موقف السوفسطائيين وفى مقدمتهم بروتاجوراس .

---

36 الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ ١٠٣-١٠٥

37 الجرجانى ، الشريف على بن محمد : التعريفات ، تحقيق د. عبد المنعم الحفنى ، دار الرشاد ١٩٩١صـ١٢٥

كما تبنى أصحاب الموقف الطبيعي الى جانب الشك نوعاً آخر من المذهبية أو الدوجماطيقية حين تمسكوا بالأفكار البدهية ورفضوا إعطاء العقل حقه فى التقرير والحكم أو التحليل والبحث والتأويل ، واستسلموا فقط لمعارف الحس ووقفوا عند حدود الظن والوهم ، ورفضوا كل رأى يخالف معتقدهم ، وهؤلاء هم الذين أطلق عليهم الفارابي بادىء الرأى الذى يقوم اعتقاده الجازم على الظن بأن ما يعتقده هو الصواب وحده ويرفض كل رأى يخالف معتقده.

ويؤكد الفارابي من خلال آراءه فى مبادىء المعرفة العقلية أن المعرفة الفلسفية قد قامت فى أحد جوانبها على الشك المنهجى فى خطوة تتجاوز الموقف الطبيعى وكل موقف مضاد للتفلسف أو رافض للعقل والتأويل ، واعتبرت الظن والوهم والتخيل مقدمات للشك السلبى المذهبي الذى لا هدف له ولا يحقق اليقين لصاحبه ، ومن ثم فإن الشك المنهجى الذى يسميه الفارابي بالظن الصادق هو الخطوة اللازمة لتحصيل المعارف اليقينية وابتداء التفلسف والتوصل إلى معارف يمكن وصفها بالصدق واليقين .

وهكذا حرص الفارابي على اثبات التمايز بين الشك واليقين واثبات الفرق بين الشك المنهجى المفيد الذي يقود إلى الحقيقة ويسعى وراء اليقين للوصول اليه وبين الشك المذهبى الذى لا يفيد صاحبه بل يضره غاية الضرر لأنه يدفعه إلى الخلاف الدائم والتعصب المقيت ، لأن الشاك بطبيعته لا يثق إلا فى ما يراه هو ويحسه ويرفض بكليته كل ما يأتيه من الآخر أو من العقل أو التأويل ولو كان عليه الدليل.

ولذلك اشترط الفارابي أن نبدأ البحث فى المعارف بما لا يوقع الحيرة فى الذهن ، وأن نتيقن بأى شرائط وأحوال ووسائل للمعرفة ،وهكذا ينبغى أن

تكون المقدمات الأول مرتبة وواضحة ، ويعرف صاحبها بأى ترتيب ترتب حتى تفضى لا محالة بالفاحص إلى الحق نفسه أو إلى اليقين فيه [٣٨].

وبعد أن حدد الفارابى مبادىء المعرفة الفلسفية وطبيعتها ، وميز بين الشك واليقين بدأ يحدد معالم الطريق إلى اليقين ومدى الحاجة إلى معرفة العلم بالموجودات والصنائع وطرق تحصيلها عن طريق مقولات العقل والتأمل فى سائر الموجودات والعلل ، لأن العلم بالموجودات عنده : هو العلم الذى يحصل فى النفس اليقين بوجود الموجودات التى وجودها وقوامها بنفسها لا يقنع الإنسان أصلاً ، ولذا أوجب على الفرد البحث عن البراهين المؤلفة من مقدمات صادقة ضرورية كليةً حتى تصبح هذه الأشياء معقولة ، والمعقول عند الفارابى هو: الحق الذى صادق به العقل الموجود حتى يطابقه وبالتالى فإن الحقيقة قد تساوق الوجود [٣٩].

ولأن العقل وحده هو الطريق إلى اليقين عند الفارابى ، فهو إذن واحد غير مختلف ، وعلى ذلك عنده أن اختلاف الطرق يؤدى إلى الحيرة والاختلاف ، وأن الملتمس من كل مطلوب هو أن يحصل به الحق أو اليقين غير أنه كثيراً ما لا يحصل لغاية اليقين بل ربما حصل لنا ببعضه اليقين وحصل لنا فى بعض ما نلتمسه منها ظن أو إقناع ، وربما حصل لنا فيه تخيل ، وربما ضللنا عنه حتى نظن أنا قد صادفناهم من غير أن نكون صادفناهم وربما عرضت لنا فيه حيرة إذا تكافأت

---

38 الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ ٥١- ١٠٣

39 الفارابى ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ط بيروت ١٩٥٩ صـ ٣١ ، وفى تحصيل السعادة للفارابى ط ١٩٧١ صـ ١٠٠

عندنا المثبتة والمبطلة لها ، والسبب فى ذلك كله عند الفارابى اختلاف الطرق التى نسلكها عند مسيرنا إلى المطلوب [٤٠].

ومعنى ذلك أن أول درجات اليقين عند الفارابى هو تحديد طريقة المعرفة باستبعاد شهادة الحس وسائر أنواع المعارف الغير مؤكدة كشهادات مسبقة عن الوجود والأشياء ، والوثوق التام فى سواء العقل وقدرته على كشف كل مجهول وطرح كل غامض أومجهول من المعارف والعلل ، والبحث من خلال مقولات العقل عن الأفكار والعلل الحقيقية المباشرة الواضحه بذاتها حتى يتحقق التوازن بين المعقول والموجود ويتم ترتيب المعارف واستبعاد كل ما يؤدى إلى الحيرة فى الذهن أو التردد فى الحكم فذلك وحده هو الطريق الذى يفضى إلى اليقين.

ومن أجل الوصول الى اليقين فى المعرفة الفلسفية حدد الفارابى المنهج والخطوات الضرورية التى يجب أن يتبعها الفيلسوف ، ومن ثم فإن الطريق إلى اليقين عند الفارابى يعتمد على أربع خطوات رئيسية محددة : تبدأ بخطوة البحث عن العلة ومعرفة الأسباب باستخدام البرهان الاستدلالى ، ثم خطوة ترتيب المعلومات والعلل والمعارف ، ثم الوضوح والثبات ، ثم التأكد من المعارف الأول وسلامة الفطرة التى تحقق اليقين التام أو مايسميه الفارابى بالكمال الأقصى وهذه الخطوات أو المبادىء تفصيلا هى :

١ - **الاستدلال البرهانى** : وبه تبدأ خطوة البحث عن العلل الحقيقية وراء وجود الشىء ، ووسيلة ذلك باستخدام برهانى اللمية والإنية وهما عبارة عن السؤال الذى تكون الإجابة عليه معرفة علة الشىء ، وبرهان الإنية يعنى بعلم الشىء ومعرفة علته ومعلوله من خلال فحص وجوده الذى هو حقيقته ،

---

[40] الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ ٥٠

وكذلك برهان اللمية أى لم الشيء لمعرفة أهميته وفائدته. فمعرفة الشيء تكون بمعرفة علة وجوده وغايته ليصبح بالفعل معقولاً، لأن المعقول هو الحق الذى صادف به العقل الموجود حتى يطابقه والحقيقة قد تساوق هذا الوجود كما سبق أن أشرنا.

٢- **ترتيب المعارف** : وبه يتم ترتيب العلوم حسب درجات اليقين ويكون وثوق العقل بهذه المعارف حسب شرف المعرفة أى درجتها وفائدتها للإنسان. ويرى الفارابى ضرورة البدء بعلم الإلهيات لأنه أسمى من الطبيعيات ، ولأن معرفة الإله ضرورة واجبه ومقدمة على باقى المعارف والموجودات الصادرة عنه تعالى ، وهذه الموجودات والمعارف تترتب أيضاً حسب أهميتها الوجودية وقيمة صورتها وجوهرها.

٣- **الوضوح** : وهو يتحقق عندما نبدأ بما هو ثابت ويقينى ولا يوقع الحيرة فى الذهن ، وهذا الوضوح عنده لا يتحقق إلا إذا بدأنا بعلم الموجودات وأجناسها الثلاثه وهى البريئه عن المادة مثل الأجسام السماوية ، ثم الأجسام الهيولانية .وعلة ذلك عند الفارابى أن علم الموجودات هو العلم الذى يحصل فى النفس اليقين بوجود الموجودات التى وجودها وقوامها لا يصنع الإنسان أصلاً ، وعن براهين مؤلفة من مقدمات صادقة ضروريه وكلية ٤١.

٤- **سلامة الفطرة** : وهى تتحقق بقبول المعقولات والاستعداد بالطبع للكمال ، وليس أى كمال ولكنه الكمال الأقصى واليقين الأتم ، والذى يتحقق بأن يكون العقل الفعال قد أعطى أولاً المعقولات الأول التى هى المعارف الأول ،

[41] الفارابى ، أبو نصر : فصول منتزعة تحقيق د. فوزى مترى نجار بيروت ١٩٧١ صـ ٧١-٧٨ ، وفى تحصيل السعادة : تحقيق د. جعفر آل ياسين صـ١٠٠-١٠١

وليس كل إنسان يفطر معداً لقبـول المعقـولات الأول ، لأن الأشـخاص يعـنى أشخاص الإنسان تحدث أي تحصل بالطبع على قوى متفاضـلة وعلـى توطيئـات متقاربة فيكون منهم من لا يقبل بالطبع شيئاً مـن المعقـولات الأول ومنـهم مـن يقبلها على غير جهتها مثل المجانين ، ومنهم من يقبلـها علـى جهتـها ، فهـؤلاء هم الذين فطرقم الإنسانية سليمة وهـؤلاء دون أولئـك يمكـن أن ينـالوا السـعادة ٤٢.

وإذا كانت عبقرية الفارابى الفلسفية قد ظهرت واضـحة فى قدرتـه علـى تحديـد الخطوات اللازمة للوصول إلى اليقين وبيانه لأهميـة المعرفـة والعلـم فى بنـاء الأمـم والنفوس و كيفية تحصيل السعادة عن طريق الحكمة والمعرفـة اليقينيـة ، فـإن هـذه العبقرية تظهر أكثر وضوحاً فى قدرته على اسـتيعاب فلسـفة أرسـطو واسـتخلاص آرائه فى المعرفة الفلسفية وبيان كيفية الاستفادة منها واتفاقـه معـه حـول الشـروط اللازم تحصيلها قبل تعلم الفلسفة ، فى إشارة واضحة إلى وجـوب التفلسـف وكـأن التفلسف غاية تساوق اليقين.

وقد ظهر ذلك جلياً فى رسالة الفارابى :فيما ينبغى أن يقـدم قبـل تعلـم الفلسـفة ، واعترافه بأنه نقل هذه الشروط من أرسـطو ، ولا يخفـى فى ذلـك تواضـعه لأنـه أضاف إليها أبعاداً فلسفية ودينية تتعلق بضرورة العلم بعلـة وجـود الشـىء الحقيقيـة وهى المبدع الأول ، وما يترتب على هذا العلم مـن معـارف حـول الوجـود العـام وحركته ومكوناته وكيـف تنتسـب هـذه الموجـودات أو الأنفـس الأرضـية فى وجودها إلى العقل الفعال المجرد عن المادة.

---

[42] الفارابى ، أبو نصر : السياسة المدنيه صـ ٧٤ ــ ٧٥ ، وفى تحصيل السعادصـ١٠٣

وهذا يشير بحق إلى اهتمام الفارابى بالجوانب الإيجابية فى فلسفة أرسطو وهى الجوانب المتعلقة بالحركة والعلية والأخلاق ، كما سيظهر بجلاء عند حديث الفارابى عن الفضيلة الفكرية وعلاقتها بالسلوك الخلقى وهو ما سنتناوله فى الفقرة القادمة تحت عنوان المعرفة والفضيلة الخلقية .

ولتأكيد العلاقة بين المعرفة والعلم وإمكان إصلاح النفوس بالفضائل حرص الفارابى على بيان الفوائد العملية من العلم بالمعلومات الأولية اللازمة قبل تعلم الفلسفة بوصفها محددات ووسائل موصلة لليقين فقال فى رسالته:" تلك الأشياء التى يحتاج إلى تعلمها ومعرفتها قبل تعلم الفلسفة التى أخذت عن أرسطو فهى تسعة أشياء :

الأول منها : أسماء الفرق التى كانت فى الفلسفة.

والثانى : معرفة غرضه فى كل واحد من كتبه يقصد أرسطو.

والثالث : المعرفة بالعلم الذي ينبغى أن نبدأ به فى الفلسفة.

والرابع : معرفة الغاية التى يقصد إليها تعلم الفلسفة.

والخامس : معرفة السبيل التى يسلكها من أراد الفلسفة.

والسادس : المعرفة بنوع كلام أرسطو وكيف يستعمله فى كل واحد من كتبه.

والسابع : معرفة السبب الذى دعا أرسطو إلى استعمال الأغراض فى كتبه .

والثامن : معرفة الحال التى يجب أن يكون عليها الرجل الذى يوجد عنده علم الفلسفة .

والتاسع : الأشياء التي يحتاج إليها من أراد تعلم كتب أرسطو [43].

و لم يقف الفارابي عند حد المعرفة بهذه الشروط ولكن حرص على بيان إمكان المعرفة من كل مرحلة أو شرط من هذه الشروط ..

ـ فمن معرفة أسماء الفرق الفلسفية يمكن التعرف على مذاهبها والمبادىء التي تقوم عليها والفكر الذي تدعو إليه والعلم الذي تقوم عليه والهدف الذي تسعى إليه.

ـ ومن معرفة غرض كتب الفيلسوف يمكن التعرف على المبادىء التي لجميع الأشياء ، ومعرفة الأشياء التي هي بمنزلة اللاحقة ، فالمبادىء كالعنصر والصورة وأما اللاحقة للمبادىء فالزمان والمكان ، وأما الشبيهة باللاحقة فالخلاء وما لا نهايه له .

ـ ومن معرفة العلم الذي ينبغي أن نبدأ به في الفلسفة يمكن التعرف على رأي أفلاطون في تقديم علم الهندسة على باقي العلوم حتى أنه كتب على باب الأكاديمية:" من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا ؛ وذلك لأن البراهين المستعملة في الهندسة أصح البراهين كلها."

وأما أصحاب أونوفراستس فيرون أن يبدأ الفيلسوف بعلم إصلاح الأخلاق، وذلك لأن من لم يصلح أخلاق نفسه لم يمكن أن يتعلم علماً صحيحاً .

وفي إشارة إلى لزوم إصلاح الإنسان لنفسه بإصلاح خلقه قرر الفارابي أن طريق اليقين هو طريق الحق وأن المعرفة به تستلزم العمل بإصلاح النفوس بالفضائل فقال :"ذلك ينبغي قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس

---

43 الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر صـ ٤٣

الشهوانيه كيما تكون الشهوة الفضيلة التى هى بالحقيقة فضيلة لا التى تتوهم أنها كذلك، أعنى اللذة والمحبة ، وبذلك يكون إصلاح الأخلاق لا بالقول فقط لكن بالفعل أيضاً ، ثم تنصلح بعد ذلك النفس الناطقة ، كما تفهم طريق الحق التى يؤمن معها الغلط والوقوع فى الباطل وذلك يكون بالارتياض فى علم البرهان "[44]

ومن معرفة الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة يمكن التعرف على الخالق سبحانه وتعالى وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وكرمه وحكمته وعدله ، وأما الأعمال التى يعملها الفيلسوف فهى التشبه بالخالق بمقدار طاقة الإنسان.

ومن معرفة السبيل الذى ينبغى أن يسلكها من أراد تعلم الفلسفة يمكن التعرف على حقيقة القصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية ، وأن القصد إلى الأعمال يكون بالعلم ، وذلك أن تمام العلم العمل.

وبلوغ الغاية فى العلم لا يكون إلا بمعرفة الطبائع لأنها أقرب إلى فهمنا ثم بعد ذلك الهندسة وهذا الرأى صريح فى مخالفة الفارابى لرأى أفلاطون الذى أوجب تعلم الهندسة كمدخل لباقى العلوم أى الفلسفة بمفهومها التقليدى.

وأما بلوغ الغاية فى العمل فيكون كما يقول الفارابى أولاً: بإصلاح الإنسان نفسه وخلقه ثم بإصلاح غيره ممن فى منزله أو فى مدينته . وهذا الرأى مرجعه النقل قرآناً وسنة وليس رأى أرسطو، مما يدل على أن الفارابى لم يقف عند حد الشرح أو الاستفادة من آراء أفلاطون وأرسطو بل حاول الجمع والتوفيق بين موقف الشريعة وموقف الفلسفة .

---

[44] الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر صـ ٤٧

وعند مقارنة مفهوم الشك عند الفارابى وموقفه من التفلسف والخطوات التى حددها للوصول إلى اليقين واعتباره الظن الصادق كصورة من صور الشك المنهجى وخطوة لازمة لابتداء التفلسف والوصول إلى معارف يمكن وصفها بالصدق ، مع ما قدمه المعتزله من تصور للشك المنهجى المعتدل بوصفه وسيلة لتمحيص الآراء والمعتقدات ومرحلة للوصول إلى اليقين فى العقيدة الدينية ؛ ستظهر مدى فاعلية وايجابية الموقف الاعتزالى فى مقابل سلبية آراء وموقف الفارابى. ذلك لأن المعتزلة وقبل الفارابى بمائة عام تقريباً استخدموا الشك المنهجى تحت مسمى البحث العقلى لإقرار العقيدة الصحيحة. وأثبتوا ضرورة استخدام الشك كخطوة لازمه لنبذ التقليد والاتباع وتمحيص العقائد الموروثه ، وتدعيماً لمبدئهم أن إيمان المستدل أقوى من إيمان المقلد واعتقادهم بأن المعرفة الموضوعية اليقينيه لا تنشأ عن طبيعة الأشياء وأن المعرفة الممكنه تقع فى دائرة الظن والاحتمال ، ومن ثم لا يجب أن نسلم بوجود الأشياء الخارجيه من حيث هى ظواهر لا تعرف حقيقتها أو ماهيتها. وقد عبر أبو الهذيل العلاف ت ٢٣٥ هـ وابراهيم النظام ت ٢٣٢ هـ عن الموقف المعتزلى من الشك المنهجى كوسيلة يمكن أن توصلنا لمعارف يقينية [٤٥].

فالشك عند النظام : ضرورة وخطوة لازمة لتمحيص ما سبق لنا من اعتقادات واستبقاء ما يأمر به العقل ورفض ما سواه وهو القائل : "لم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولا ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما شك ، وقد أنكر النظام بعض المعتقدات التى لا يقبلها العقل مثل الطيرة بمعنى الاعتقاد فى التشاؤم والتفاؤل وأثر الجن وأعمال السحر على الإنسان.

45 محمود زيدان : نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام و فلاسفة الغرب المعاصرين ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٩ صـ١٧٣ - ١٧٩

أما الشك عند العلاف : فإنه أول ما يجب على الإنسان من حيث هو مكلف بتمحيص ما يعتقد وتمييز الظن من الحق وذلك بإعمال العقل ويقظة الفكر، حتى أنه أكد على أن تمحيص الآراء يصبح إثماً لو ظل الإنسان على حال الشك ، وأوجب أبو الهزيل العلاف على كل فرد الشك فى معتقده حتى يصل بعقله إلى العلم الذى عنده تسكن النفس ، وكرر مقولة الاعتزال الشهيرة ان إيمان المستدل أقوى من إيمان المقلد ، ولم يكن يقين قط إلا وسبقه شك ، فالعقل عند المعتزلة أساس الاعتقاد السليم وكذلك أساس كل يقين ،وهو نفس ما ذهب اليه بعد ذلك الفارابى عند اثبات العلاقة بين الشك واليقين .

فالشك المنهجى بوصفه حالة عقلية ومرحلة من أهم مراحل اليقين عند الفارابى هو بالضبط كما كان عند المعتزلة أمر لازم كمدخل لليقين ، وزاد المعتزلة عليه بأن جعلوا الشك مرحلة سابقة على اليقين الايمانى ، وهو ما فعله أبو الهزيل العلاف عندما استشهد بحال الأنبياء وسعيهم إلى يقين الإيمان ، وفرض على كل مؤمن ضرورة المرور بحال الشك قبل التصديق وإثبات اليقين ومثاله موقف ابراهيم عليه السلام من الإيمان فى قوله تعالى : "وإذ قال ابراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى"[٤٦] . وكذلك قوله تعالى :" وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من المؤمنين فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين ."[٤٧] ويعتبر العلاف أن هذا اليقين والوصول إلى الإيمان الكامل بالله تعالى من جانب الأنبياء بعد حال الشك من كمال العقل[٤٨] .

---

46 سورة البقره ٢٦٠

47 سورة الأنعام : ٧٠- ٧٦

48 محمود ذيدان : نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٩ صـ ١٧٤

ويرى البعض أن شك المعتزلة لم يتناول فقط الآراء والمعتقدات السابقة وإنما تناول أيضاً النواحي الخلقية وأنماط السلوك ، وأن الشك عندهم جعلهم يقولون برفض الإيمان بالله لمجرد تقليد الناس ومحاكاتهم فى فكرهم وسلوكهم ورفض للكسل العقلى والسهو والدعة ، لأن الاعتقاد الصحيح يجب أن يقوم على الروية والتفكير وتمحيص الآراء بأدلة العقل [٤٩].

رابعاً :المعرفة و الفضيلة الخلقية

ربط الفارابى بين المعرفة والفضيلة كما فعل سقراط من قبل حين ربط بين العلم والفضيلة وبين الجهل والرزيلة ، ومن ثم جاء الفارابى ليؤكد على أن الفضائل تكتسب بالتعلم والتعود على استخدام القوة الفكرية ، ولعل ذلك وراء ظهور نزعة الفارابى التقريبية كاتجاه عام فى تفكيره وفى مختلف آرائه فى المعرفة والنفس والأخلاق والسياسة والدين وسائر الفضائل الفكرية والخلقية ، كما ظهرت واضحة فى توحيده بين مبادىء الوجود ومبادىء التعليم ، وعلة ذلك عنده أن المعلومات الأول فى كل جنس من الموجودات هى التى يحتوى عليها ذلك الجنس ، وعلى ذلك فإن المعرفة بالموجود لا تكون إلا بمعرفة مبادىء الوجود أو كما يقول الفارابى نفسه : إن التماس علم الموجودات إما بفحصنا نحن بأنفسنا وإما بتعليم غيرنا لنا ، وأن هذا الفحص يتوقف أو ينحصر فى الفحص عن الإجابة لمبادىء التعليم التى هى نفسها مبادىء الوجود الأربعة وهى: ماذا وبماذا وكيف وجود الشىء ، وعماذا وجوده ، ولماذا وجوده [٥٠].

---

49 محمود ذيدان : نظرية المعرفة صـ ١٧٥ ــ ١٧٦ ، نقلا عن د. أحمد محمود صبحى فى علم الكلام جـ١ صـ ٢٢٠ - ٢٢١

50 الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ ٥١ - ٥٢

كما يظهر هذا الاتجاه العقلى والتقريبى بوضوح عندما يحدد الفارابي طبيعة القوة الفكرية ووظيفتها وموقعها بين الفضائل الأخرى وهى النظرية والخلقية وفضيلة الصناعات العملية ، أو عندما يحدد مفهومها وفق وظيفتها فيقول : "فالماهية هي القوة التى بها تستنبط وتميز الأعراض التى شأنها أن تتبدل على المعقولات التى شأن جزئياتها أن توجد بالإرادة ، وكذلك عندما يلتمس إيجادها بالفعل عن الإرادة فى زمان محدود ومكان محدود وهى القوة الفكرية [٥١].

ومن حيث طبيعة ودور القوة الناطقة وهى العقل يقرر الفارابى : أن الفضيلة الفكرية هى أعظم الفضائل قوة وتأثيرا ، فهى التى يستنبط بها ما هو الأنفع والأجمل ، أى الأجمل فى المشهور أو أجمل فى ملة أو أجمل فى الحقيقة ، كذلك الغايات الفاضلة إما أن تكون فاضلة وخيراً فى المشهور أو فاضلة وخيراً فى ملة ما أو فاضلة وخيراً فى الحقيقة [٥٢].

وتظهر منهجية الفارابى واعتداده بالعقل فى استخدام مقولات العقل النظرى فى اكتساب الفضائل واضحة عند تقديمه للفضيلة الفكرية وجعلها سابقة على الفضيلة الخلقية ، ثم فى إبراز أوجه التقارب والارتباط أو التلازم بينهما ، ثم بيان علاقة الترابط بين باقى الفضائل وقيمة التكامل بينها وفائدة ذلك كله للإنسان . .

ففى مقدمة كتاب تحصيل السعادة جاء قول الفارابى : " الأشياء الإنسانية التى إذا حصلت فى الأمم وفى أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا فى الحياة الأولى والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى أربعة أجناس هي : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية" [٥٣].

---

51 الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ ٦٨

52 الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ ٧٤

53 الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ ٤٩

ويؤكد الفارابي على تكامل هذه الفضائل وتلازمها وترابطها حين يقول : "ينبغى أن يفحص عن الفضيلة الكاملة التى أعظمها قوة أى فضيلة هى ؟ هل هى مجموع الفضائل كلها ؟ أو أن تكون فضيلة ما أو عدة فضائل قوتها قوة الفضائل كلها ، إنها أعظم الفضائل قوة تلك هى الفضيلة التى إذا أراد الإنسان أن يوفى أفعالها لم يمكنه ذلك إلا باستعمال أفعال سائر الفضائل كلها ، إنها الفضيلة الخلقية التى تكوّن وتكمل بها باقى الفضائل وفى مقدمتها الفضيلة الفكرية التى يستنبط بها ما هو الأنفع والأجمل".[٥٤]

ورغم هذه الأفضلية التى للفضيلة الخلقية فإنه يوحد بينها وبين الفضيلة الفكرية من حيث القوة والقدرة والنفع فيقول : " فالفضيلة الفكرية التى هى أعظمها قوة ، والفضيلة الخلقية التى هى أعظمها قوة لا يفارق بعضها بعضاً ، وإن الفضيلة الفكرية الرئيسة جداً لا يمكن إلا أن تكون تابعة للفضيلة النظرية، يعنى العقل لأنها إنما تميز أعراض تلك المعقولات التى جعلتها الفضيلة النظرية والفضيلة الفكرية الرئيسة والفضيلة الخلقية الرئيسة والصناعة الرئيسة غير مفارق بعضها بعضاً وإلا اختلت هذه الأخيرة و لم تكن كاملة.

وإذا كانت الغاية القصوى للفضيلة الفكرية المتعاونة مع سائر الفضائل هى تحصيل السعادة للإنسان ، فإن للفضيلة الفكرية كقوة وقدرة فطرية وفضيلة طبيعية تحركها الإرادة لها وظائف خاصة بها كالاستنباط والتمييز بين الأشياء وإدراك ماهيتها ومعرفة أغراضها والقدرة على الارتقاء من معرفة المبادىء إلى معرفة الأشياء ذاتها وسبب وجودها.

---

[54] الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ ٧٣

لذلك كان حرص الفارابى على بيان كيفية أداء الفضيلة الفكرية لهذه الوظائف حسب ترتيبها ودرجة الحاجة إليها وفائدتها فيرى أنه : عند التمييز بين الأشياء الطبيعية والإرادية يظهر دور القوة الفكرية وفائدتها خاصة عند الإدراك والتمييز للأشياء المعقولة، وعلة ذلك عنده أن الأشياء الواردة إما واردة طبيعية أو واردة إرادية ، وهذه الأشياء ليست تحيط بها العلوم النظرية ، إنما تحيط بالمعقولات التى لا تتبدل أصلاً فلذلك تحتاج إلى قوة أخرى وماهية يكون بها تميز الأشياء المعقولة الإرادية [55].

وعند استنباط المعارف والمعانى وتميز الأعراض التى تتبدل على المعقولات سواء خير أو شر، فإن هذا الاستنباط لا يقف عند حد التمييز بل لابد أن يتعدى إلى استنباط ما هو أنفع فى غاية ما فاضله ، لأن الفضيلة الفكرية هى التى تستنبط الأنفع والأجمل المشترك لأمم أو لأمة أو لمدينة وعندئذ تسمى بالفضيلة الفكرية المدنية.

ويحدد الفارابى مجال عمل القوة الفكرية وفق طبيعتها ووظيفتها الخلقية فيقول : "فالماهية هي القوة التى بها تستنبط وتميز الأعراض التى شأنها أن تتبدل على المعقولات والتى شأن جزئيتها أن توجد بالإرادة خاصة عندما يلتمس إيجادها بالعقل عن الإرادة ، وهى القوة الفكرية ، والأشياء التى سبيلها أن تستنبط بالقوة الفكرية على أنها نافعة فى أن تحصل غاية ما أوغرض ، والمستنبط إنما ينصب الغاية ويقدمها فى نفسه أولاً ثم يفحص عن الأشياء التي تحصل بها تلك الغايات وذلك الغرض.

---

[55] الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ ٦٨

ثم يشير الفارابي إلى أقسام وطبيعة القوة الفكرية والتي تنقسم الى نظر وعمل بحسب الوظيفة والغاية فيقول : "وقد تنقسم الفضيلة إلى أجزاء صغار ، مثل الفضيلة الفكرية التي يستنبط منها الأنفع والأجمل معاً في غرض صناعة أو غرض عرض حادث في وقت ما ، فتكون أقسامها على عدد أقسام الصنائع وعلى عدد أقسام السير ، وأيضاً فإن هذه القوة تنقسم عند استنباط الإنسان بها ما هو أنفع وأجمل في غاية تخصه عند وارد يخصه هو في نفسه ، فتكون فضيلته على مقدار ذلك ، وبالتالي كلما كان من هذه الفضائل الفكرية أكمل رياسة وأعظم قوة كانت الفضائل الخلقية المقترنة به أشد رياسة وأعظم قوة" [٥٦].

ولا شك أن هذا المبدأ وهذا الدور الذى تؤدية القوة الفكرية له أهمية فى الوصول إلى اليقين إذا استخدمت مقولات العقل النظرى التي بها تعرف مبادىء الموجودات ، لأن استمرار البحث المعرفى حسب مبدأ ترقي المعلومات هو الذي يوصلنا إلى العلل أو المبادىء الأول إذا ما سار وفق مبدأ التدرج والارتقاء وحسن التقدير وجودة الترتيب والتأليف والنظام ، وأن ذلك سوف يكون كما يقول الفارابى عن مبادىء التعليم فيه بأعيانها مبادىء الوجود ، وحتى يتم إدراك وجود الشيء ولم هو موجود ، ومستعملاً من مبادىء الوجود ماذا وبماذا وكيف ذا وجوده [٥٧].

وعن طريق ذلك وحده أى استخدام هذه المقولات تتحقق الغاية المعرفية للفضيلة الفكرية والوصول إلى حدود المعرفة حسب قدرات العقل ، ولذا اشترط الفارابي ضرورة أن تتوقف هذه القدرة عند حدود اليقين ، لأن العارف عندئذ سيكون حصل جميع ما يحتوى عليه الجنس الذى يلتمس عند علم أنواعه، ثم

56 الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ ٧٠
57 الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ ٥٦

اليقين بمبادىء الوجود فيما له من مبادىء والبلوغ إلى إستيفاء عدد المبادىء الموجودة فيه ولا يقتصر على بعضها دون البعض ، ولا يقتصر أو يقف بحثه عند الجنس القريب بل لابد أن يلتمس مبدأ تلك المبادىء إلى أن ينتهى إلى أبعد مبدأ يجده فى ذلك الجنس فيقف ، وهذا هو حد المعرفة.[٥٨]

ومن الملاحظ أن القوة الفكرية عند الفارابى لا يتوقف دورها عند حد المعرفة بل لها دوراً هاماً فى تحقيق التكامل بين سائر الفضائل فمثلاً : تقوم الفضيلة الفكرية بإكمال دور الفضيلة النظرية التى تقف عند حد العلوم الأول وتحصيل المعرفة بالموجودات واليقين بها.

والفضيلة الفكرية عند الفارابى بوصفها المعبرة عن عمل العقل هى أعظم الفضائل ، ولذا وصفها بأنها الفضيله الكاملة الأعظم قوة ، وهى الفضيلة التى إذا أراد الإنسان أن يوفى أمثالها لم يمكنه ذلك إلا باستعمال أمثال سائر الفضائل كلها ، كما أن الفضيلة الخلقية تكوّن وتكمل باقى الفضائل وفى مقدمتها الفضيلة الفكرية التى يستنبط بها ما هو الأنفع والأجمل فهما أى الفكرية والخلقية متقاربتان ومتشابهتان فى القوة وكلاهما لا يفارق بعضهما بعضاً ، ودليل التلازم بينهما عند الفارابى أن الفضيلة الفكرية إذا انفردت دون الفضيلة الخلقية. لم يمكن أن يستنبط بها الفضيلة الخلقية ، وهو يؤكد على ذلك الارتباط والتلازم بين سائر الفضائل من حيث أن عمل أي فضيلة لا يستقل و لا ينفصل بنفسه عن باقي الفضائل وهذا معنى قوله: إن الفضيلة الفكرية الرئيسة جداً لا يمكن إلا أن تكون تابعة للفضيلة النظرية ، لأنها إنما تميز أعراض تلك المعقولات التي جعلتها الفضيلة النظرية محصلة من غير أن تكون هذه الأعراض مقترنة بها ، ولذا تكون الفضيلة

---

58 الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ ٥٢ - ٥٣

النظرية والفضيلة الفكرية الرئيسة والفضيلة الخلقية الرئيسة والصناعة الرئيسة غير مفارق بعضها بعضاً وإلا اختلت هذه الأخيرة ولم تكن كاملة، وذلك في إشارة إلى أن كمال أي فضيلة لا يكون إلا بتعاون وتكامل سائر الفضائل.

وعند مقارنة آراء الفارابى فى الفضائل عموماً والفضيلة الفكرية على وجه الخصوص مع آراء أرسطو ، نجد التزام الفارابى بآراء أرسطو فى الأخلاق إلى حد كبير ، فهو يوافقه القول بأن الفضيلة وسط بين حدين هما الإفراط والتفريط ، وأن السعادة هى الغاية القصوى التى يشتاقها الإنسان لأنها أسمى الخيرات جميعاً ، وفى كتاب التنبيه على سبيل السعادة يقرر الفارابى أن العمل الصالح هو العمل المتوسط وأن الشجاعة كفضيلة خلقية هى حد وسط بين التهور والجبن ،كما أن العفة وسط بين الخلاعة وعدم الشعور باللذة وهو نفس رأى أرسطو فى كتاب الأخلاق، كما نجد توافقاً آخر بينهما فى تقسيم الفضائل وتحديد مصدرها وأنه إذا كانت اللذات الجسدية تأتى عن طريق الحواس فإن اللذات الفكرية طريقها العقل ، وأن لذات الحس سريعة الذوال لأنها سهلة المنال وهى بعكس لذات العقل التى تتصف بالدوام والاستمرار لأنها تكتسب بممارسة الخصال الحسنة وتكرارها.

أما عن قسمة الفضائل وطريقة اكتسابها فقد ذكرها الفارابى فى كتاب تحصيل السعادة وذكر أنواعها الأربع وهى الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والفضائل العملية ، وهو يصف هذه الفضائل كلها بالعقلانية فهى فضائل عقلية رغم أن بعضها كائن بالطبع والآخر كائن أو مكتسب بالإرادة والتعلم أو التأدب.

ولقد أثار تشابه آراء الفارابى خاصة فى الأخلاق والسياسة مع آراء أرسطو العديد من الباحثين الذين اهتموا بالمقارنة بينهما وفى مقدمتهم أستاذنا الدكتور إبراهيم بيومى مدكور فى العديد من مؤلفاته عن فلسفة الفارابى وكذلك الدكتور ماجد فخرى فى بحثه : فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية والذى نشر ضمن الكتاب التذكارى للفارابى تصدير الدكتور مدكور عام ١٩٨٣. وهو ما ذكرناه ضمن الدراسات السابقة فى مقدمة هذه الدراسة .

ولقد أثبتت المقارنة بين آراء الفارابى فى تلازم المعرفة بالخلق وحديثه عن العلاقة بين الفضائل وترابطها التأثر الشديد من جانب الفارابى بآراء المعلم الأول خاصة فى الجانب الأخلاقى وتقسيم الفضائل والتمييز بين القوة الفكرية والقوة المدنية أو الصناعية.

أما عن وظيفة القوة الفكرية بوصفها أهم أجزاء القوة الناطقة كما حددها الفارابى ، والتى بها يعقل الإنسان وبها تكون الرويّة ، وبها يقتنى العلوم والصناعات، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال ، وأنه بهذه القوة فى جانبها النظرى يرى المرء الشىء الذى يريد أن يعمله حين يريد أن يعمله وكيف ينبغى أن يعمل ذلك العمل. وفى جانبها العملى والخلقى تكون وظيفتها تحصيل السعادة واستنباط ما هو نافع ومعرفة غاياته وأغراضه سواء من خير حقيقى أو مظنون.

وأما تأليف هذه القوة أوإيجادها فى الإنسان عند الفارابى فيكون بالطبع والإرادة معاً وليس بالطبع أو الإرادة وحدهما فإذا كانت الفضيلة الخلقية العظمى تحصل فيمن أعد لها بالطبع وهم ذو الطبائع الفائقة العظيمة القوى جداً فإن أداء هذه الفضيلة يحدث بالإرادة .

ولعل تنوع المصادر في المعرفة واختلاف جوهر الفضيلة عن وظيفتها وراء قسمة القوة الناطقة إلى فضائل فكرية ونظرية هو الذى جعل الفارابى يعلى من قيمة المعرفة العقلية ، ويؤكد على دورها في اكتساب العلوم والصنائع لأنه ينشأ عن الفضيلة النظرية العقل النظرى والعلم اليقينى والحكمة ، أما الفضائل الفكرية فينشأ عنها العقل العملى وجودة الذهن وتحصيل العلم اليقينى بالمقدمات الكلية الضرورية التى هى مبادئ العلوم [٥٩].

ثم يضيف الفارابى بعض الفضائل الفكرية الفرعية كالذهن والعقل وجودة الرأى وصدارة الظن، ويرى أن وظيفة الذهن وأهميته تكمن في القدرة على مصادفة الحكم فى ما يتنازع فيه من الآراء المتاحة والقوة على تصحيحة ، أما الظن الصواب فهو ما لا يمكن أن يكون الأمر المشاهد إلا عليه، أما جودة الرأى فهى أن يكون الإنسان فاضلاً خيراً فى أفعاله ثم أن يكون قد جربت أقاويله وآراؤه ومشوراته فوجدت سديدة مستقيمة [٦٠].

---

[59] الفارابى ، أبو نصر : فصول منتزعة ، تحقيق فوزى مترى نجار بيروت ١٩٧١ صـ ٢٩ ، ٣١ ، ٥٠ ، وفى د. ماجد فخرى " فلسفة الفارابى الخلقية" ــ الكتاب التذكارى للفارابى ط ١٩٨٣ صـ ١٩٦ - ١٩٩

[60] راجع الفارابى أبو نصر "فصول منتزعة " صـ ٥٥- ٦٠، وفى فلسفة الفارابى وصلتها بالأخلاق النيقوماخية الدكتور ماجد فخرى صـ ٢٠٣ ، ٢٢١

الفصل الثالث

وحدة المعرفـــة العقلية

أولا : المعرفة و الاعتقاد

ثانيا : وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة

ثالثا : المعرفة العقلية بين النسبية والإطلاق

رابعا : المعرفة العقلية بين المثالية والواقعية

الفصل الثالث

وحدة المعرفة العقلية

أولا : المعرفة والاعتقاد

المعرفة اليقينية عند الفارابي هي التي مصدرها جودة التمييز المؤلفة من معارف العقل الجمعي لا الفردي ، والاعتقاد عنده هو الرأي الناشيء عن التدبر ومعرفة العلة ، وليس كما يقال أنه مجرد الظن أو الرأي الذي لا دليل عليه.

ويرى الفارابي أن الخطأ في المعرفة أو في الاعتقاد على السواء يرجع لعدم التدبر و الإهمال وحسن الظن بالشيء ، والركون إلى حكم الفرد أو إلى الجزء دون الكل ، أوإلى الخطأ في فهم العلة كباعث للاعتقاد وإدراك حقائق النواميس والشرائع ، في حين أن اليقين يقوم على استقراء كافة الجزئيات والقوى المكونة للعقل الجمعي وعلى التأمل الجيد وحسن التدبر.

وقد تعرض الفارابي للعلاقة بين المعرفة والاعتقاد عند تقديمه لكتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس حيث قال :"والاعتقاد يكون صادقا متى كان للموجود المعبر عنه مطابقا".وهذا التطابق معياره الرأي الجمعي أوالعقل الجمعي الذي يتولد من الاتفاق بعد التأمل وهو في نفس الوقت الحكم بالكل بعد استقراء الجزئيات . أما طبيعة الرأي الجمعي بوصفه حجة وأكثر يقينا من الرأي الفردي ، فقد عبر عنه الفارابي فقال :"إنا نعلم يقينا أنه ليس شيئا من الحجج أقوى وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة ، إذ العقل عند الجميع حجة ، ولإجل أن ذا العقل ربما يخيل إليه

الشيء بعد الشيء على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلاقات المستدل بها على حال الشيء احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة ، فمهما اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك ، لأن العقل الواحد ربما يخطىء في الشيء الواحد لاسيما إذا لم يتدبر الرأي الذي يعتقده مرارا ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة ، وأن حسن الظن أو الإهمال في البحث قد يعمي ويخيل، وأما العقول المختلفة إذا اتفقت بعد تأمل منها و تدبر وبحث وتنقير ومعاندة وتبكيت ، فلا شيء أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه، وينبغي أن تعلم أن ما من ظن يخطيء أوسبب يغلط إلا وله داع إليه وباعث عليه [٦١].

ثم يأتي الفارابى فى كتاب الحروف ليصف طبيعة المعرفة العقلية من حيث البساطه والتركيب ، ويبين كيفية حصول جودة التمييز بوصفها القوة الناطقة التى تقوم بعمليات التركيب والتأليف والمحاكاة وحصول المعانى باستخدام الألفاظ التى تحمل الدلالات الكاملة بعد أن صارت معقولة بفعل للعقل فيها خاص فيقول: إن الألفاظ إنما أحدثت بعد أن عقلت الأشياء ، وأن الألفاظ إنما تدل أولاً على ما عليه من الأمور فى العقل من حيث هى معقولة ، فإذا انتزعت القوة الناطقة هذه الأشياء بعضها عن بعض ، عادت فركبت بعضها إلى بعض ضروباً من التركيب تتحرى بها محاكاة ما هو خارج النفس من التركيب فيصير تركيبها لها بعضاً إلى بعض كتركيب القضايا فتحدث الموجبات والسوالب ، وبعضها تركيب تقييد واشتراط ، وبعضها تركيب اقتضاء مثل الأمر والنهى وغير ذلك من أصناف التركيبات ، فتحدث عندئذ ألفاظ وتقدر ويقع تأمل لها وإصلاح ، وأن يتم المحاكاة بها للمعقولات ، وتحدث به أصناف الألفاظ ويدل بصنف صنف

[61] الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ص٤

منها على صنف صنف من المعقولات فتحصله الألفاظ الدالة أولاً على ما في النفس، وما في النفس مثالات ومحاكاة للتي خارج النفس [٦٢].

وعلى ذلك تكون المعرفة عند الفارابي في مرحلة من مراحلها كما كانت عند أفلاطون نوع من المحاكاة مع الفارق الواضح بين محاكاة الفارابي للمعقولات التي في النفس ومحاكاة أفلاطون للمعقولات التي في عالم المثل.

فمعرفة الفارابي تكون أكثر يقيناً في إدراك البساطة والتركيب ودلالات الألفاظ في التعبير عن المعنى أو ما يسميه بالدلالات الكاملة للألفاظ المعقولة في الذهن ، ثم في اعتقاده أن العقل هو الوسيلة الأولى للمعرفة وأن الوجود الطبيعي لا يوجد إلا بالعقل الذى يسميه الفارابي جودة التمييز التي تظهر واضحة في المحاكاة وإدراك تشابه المعقولات التي في النفس بالتي خارج النفس ، وهذا المعنى يأتي في قوله: " إن انفراد المعاني المعقولة بعضها عن بعض ليس يوجد خارج النفس بل يوجد في النفس خاصةً ، ليأتي بعد ذلك دور القوة الناطقة أو جودة التمييز لتقوم بتركيب هذه المعاني تماماً كما في قوله : فإذا انتزعت القوة الناطقة هذه الأشياء بعضها عن بعض عادت فركبت بعضها إلى بعض ضروباً من التركيب تتحرى بها محاكاة ما هو خارج النفس من التركيب فيصير تركيبها لها كتركيب القضايا المنطقية من حيث الإيجاب والسلب" [٦٣].

وتأتي محاولة الفارابي لإثبات علاقة التلازم بين المعرفة والاعتقاد من خلال إثبات أن المعرفة نوع من المحاكاة لا تتوقف عند مجرد الوصف أو الحكم لأنها في حقيقتها عملية تحصيل للعلم عبر خطوات منهجية وعمليات عقلية ، فهي جملة

---

[62] الفارابي ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق وتقديم د. محسن مهدى ط٢ دار المشرق ، بيروت ١٩٩٠ صـ ٧٤-٧٦

[63] الفارابي ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق وتقديم د. محسن مهدى ط٢ دار المشرق ، بيروت، ١٩٩٠ صـ ٧٦

من العمليات العقلية التى نتوصل بها إلى تحصيل العلم ، وهذه المعرفة التى هى محاكاة يصفها الفارابي وكأنها ارتسام أو تمثيل فيقول : إن هذه الأشياء تعترف بأحد وجهين : إما أن ترتسم فى نفوسهم كما هى موجودة وإما أن ترتسم فيهم بالمناسبة والتمثيل وذلك أن يحصل فى نفوسهم مثالاتها التى تحاكيها.

والمعرفة التى هى محاكاة عنده ليست أعلى درجات المعرفة أو أصدقها لأن هناك عوامل عديدة يمكن أن تتدخل لتفسد عملية المحاكاة ، ومن ثم فإن معرفة الحكماء الآتية من الحكيم سبحانه تأتى فى أعلى سلم المعرفة لأنها ليست محاكاة كمحاكاة باقى البشر ، ويؤكد ذلك الفارابي بقوله : إلا أن التى للحكيم أفضل لا محالة ، فهى أفضل من مجرد المحاكاة للمثالات التى يمكن تزييفها خاصة عند تخيل الحق على غير حقيقته أو عند وقوع الظن والعناد والمغالطة والتمويه وسوء الفهم وغيره من أسباب فساد المعارف [٦٤].

ولأن العلاقة وثيقة بين المعرفة والاعتقاد وبين النظر والعمل ، جاءت آراء الفارابي فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة مؤكدة على ذلك خاصةً عند التمييز بينها وبين المدن الجاهلة والضالة على أساس المعارف وصدق العقائد حين قال: والمدن الجاهلة والضالة إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة ، والمدن غير الفاضلة هى المدن الجاهلة التى لا يعرف أهلها السعادة ولا تخطر لهم على بال فغايتهم هى سلامة أبدانهم فقط والحصول على الثروة ولذات الحواس ، ومدائنها هى مدائن الضروريات الحسية والخسة والشقاوة والتعصب باسم الكرامة والقهر للغير وتكديس الثروة والحياه بالهوى بلا وازع ولا القدرة على الكف للنفس أو النهى عن المعصية والتمتع بلذات الحواس ، ولذا فإن أسوأ

---

[64] الفارابى ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة محمد علي صبيح بمصر ، صـ ٩٥ .

هذه المدائن حالاً هى المدن الضالة التى يدعى رئيسها أنه موحى إليه ، فلا يعمل بالشورى ولا يجمع حوله سوى بطانة السوء فيصرف أهل مدنه عن العقائد الصحيحة فى الدنيا والآخرة أخلاقاً وأعمالاً وعن السعى إلى مسرات العقل والروح.

ومعنى ذلك أن غياب المعرفة العقلية عموماً والاعتقاد الصادق خصوصاً هما سبب ضلال المدن ورؤسائها وسبب البعد عن الفضائل بأنواعها النظرية والفكرية والخلقية وكذلك الصناعات العملية ، كما أنها سبب لفساد الاعتقاد ، أما الاعتقاد الصادق فيقوم حتماً على المعارف الصادقة.

ويظهر الارتباط بين المعرفة والاعتقاد فى فكر الفارابى عند التمييز بين رئيس مدينة أفلاطون الفاضلة الذى يكتسب المعرفة عن دربة ودراسة وطول آناة ، بينما رئيس مدينة الفارابى لا يكون كذلك لأنه رئيس يحكم وفق قواعد الاعتقاد وأحكام الشرع والعقل ، ومعرفته قائمة على الحدس والإلهام ، ولا يختار من قبل أهل مدينته باعتبار أنه مختار بطبعه الذى فطر عليه ومنصوص عليه من قبل الناموس [٦٥].

كما يظهر الارتباط بين المعرفة والاعتقاد عند وصف الفارابى للمدن غير الفاضلة بأنها تجمعات جاهلة ضالة وضارة لأنها بعيدة عن التعقل ، وعند تقسيمه للمدن وأنواع البشر وتحديد مصيرهم على أساس معرفى ، وعند تمييزه بين أصناف المدينة الجاهلة وأهلها وبين أهل المدن الفاضلة ، فالمدينة الجاهلة حسب قوله :هى التى ابتعدت عن المعرفة و لم تعرف للعقل فضله ولا للعلم طريقه و لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت لهم ، وإن أرشدوا إليها لم يفهموها لأنهم ظنوا

---

65 الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، بيروت ١٩٨١ ، المقدمة صـ ١٣

السعادة قائمة بأشياء وهمية مثل الغنى والملذات والحرية والكرامة ، أما أهل المدن الفاضلة: فعلى علم ومعرفة بالخير والفضيلة وما ينفع وما يضر، ومصيرهم بعد الموت السعادة وتتصل نفوسهم وتتلاقى وتلتذ من جهة اتصال المعقول بالمعقول وبذلك تزداد سعادتها أى سعادة نفوسهم على مر الأجيال والأزمنة [٦٦].

والمدن غير الفاضلة عند الفارابى تنقسم إلى خمسة أقسام وفق درجة المعرفة والقدرة على التمييز وصدق الاعتقاد وهذه المدن هى :

أولاً : المدينة الجاهلة : وهى تنقسم بدورها إلى مدن سبع جاهلة هى: المدينة الضرورية ، ومدينة الخسة والشقاوة ، والمدينة البدالة ، ومدينة الكرامة ، ومدينة التغلب ، والمدينة الجماعية ، ومدينة النذالة . وهذه المدن كلها يتوهم أهلها السعادة فى ملذات الحس وجمع الثروة وسعيهم إلى الغلبة والوقوف عند حد ضروريات الحياة دون العلم والمعرفة .

ثانياً : المدينة الفاسقة: وهى التى يتصف أهلها بالعلم دون العمل ويعرفون ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة ولكن يغلب على أفعالهم الجهالة.

ثالثاً : المدينة المبتدعة : وهى التى يدب الفساد فى معتقد أهلها وأفعالهم لأنهم غيروا معتقدهم المطابق لآراء أهل المدينة الفاضلة.

رابعاً : المدينة الضالة : وهى التى لا يتبع أهلها العقيدة الصحيحة فى الله أو العقل الفعال، ويخادع رئيسها الناس ويزعم أنه يتلقى الوحى.

---

66 الفارابى ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق وتقديم على بو ملحم، دار الهلال ، بيروت ١٩٩٥ ، صـ ١٥-١٦

خامساً : المدينة المتوحشة : وهى التى يسميها الفارابى بمدينة النوابت لأن أهلها أشبه بالبهائم أو الأشواك النابتة بين الزروع ، وهم فى صفاتهم وأفعالهم كالحيوانات المتوحشة وقطاع الطرق.

وهكذا تظهر العلاقة الوثيقة بين المعرفة العقلية والاعتقاد الصادق المفيد عند التمييز بين البشر والحكومات ، لأن القدرة العقلية هى الأساس الأول فى التمييز بين أنواع البشر ، وانه على أساسها تقوم المدينة الفاضلة التى يحلم بها جميع البشر .

والمعرفة اليقينية التى على الوجوب عند الفارابى هى: العلم بالمعلومات الأولية ومبادىء الموجودات الطبيعية التى لجميع الأشياء ومن هذه المبادىء معْرفة العنصر والصورة ، وما يلحقها من مبادىء كالزمان والمكان والتشابه والتضاد والعلية وغيرها، وهى أيضاً العلم بحقائق الأشياء والسعى إلى تحصيل البراهين ، وهى أيضاً العلم بأحوال النفس والبدن وجملة المعلومات الأولية اللازم تحصيلها قبل تعلم الفلسفة بمفهومها التقليدى الذى يعنى كل علم ومعرفة سواء نظرية أو عملية . حتى أنه جعل المعرفة بالقيم والفضائل من المبادىء التى يجب أن يحصلها الفرد قبل التفلسف أى قبل تحصيل علوم البرهان التى على رأسها علم المنطق وعلم الهندسة.

كما تظهر العلاقة الوثيقة بين المعرفة والاعتقاد عند محاولة الفرد التحلى بالفضائل والتخلى عن الرزائل ، وعند البحث عن سبل اليقين أو عند تحصيل النافع والمفيد من الأقوال والأفعال ، وهذه المعانى قد أكدها الفارابى فى رسالته المسماه : ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة فيقول : وذلك ينبغى قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة الفضيلة فقط التى هى بالحقيقة فضيلة لا التى تتوهم أنها كذلك أعنى اللذة والمحبة ، وبذلك

يكون إصلاح الأخلاق لا بالقول فقط لكن بالأفعال أيضاً ، ثم تنصلح بعد ذلك النفس الناطقة كما تفهم طريق الحق التي يؤمن معها الغلط والوقوع في الباطل وذلك يكون بالارتياض في علم البرهان . والبرهان عند الفارابي على ضربين منه هندسي ومنه منطقي ، وكذلك ينبغي أن يؤخذا أولاً من علم الهندسة بمقدار ما يحتاج في الارتياض في البراهين الهندسية ، ثم يرتاض بعد ذلك في علم المنطق[٦٧]. وهنا نلاحظ التشابه الكبير بين الفارابي وأفلاطون في تقديم علم الهندسة على باقي العلوم لأن مبادئه هي مبادئ البرهان واليقين الذي لا خطأ فيه.

ثم يشير الفارابي إلى أهمية الجمع بين معارف العقل كالمنطق ومعارف العمل كالهندسة لأن المعرفة النظرية وحدها لا تكفي في الوصول إلى الغاية دون قصد وسعي لها ، ودون تحصيل المقدمات وتحديد الغايات من المعرفة والعمل معاً فيقول في نفس رسالته السابقة : وأما السبيل الذي ينبغي أن يسلكها من أراد تعلم الفلسفة فهي القصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية ، والقصد إلى الأعمال يكون بالعلم وذلك أن تمام العلم العمل. وبلوغ الغاية في العلم لا يكون إلا بمعرفة الطبائع لأنها أقرب إلى فهمنا ثم بعد ذلك الهندسة. وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون أولاً بإصلاح الإنسان نفسه ثم بإصلاح غيره ممن في منزله أو مدينته[٦٨].

وهنا نلاحظ أن الاهتمام بموضوع الصدق واليقين والقصد في قضايا المعرفة جعل من العلاقة بين الفكر والسلوك محور اهتمام الفارابي حتى أصبح البحث في موضوعات المعرفة وطبيعتها ومصدرها يعني البحث في مدى صدق المعتقد وأثر المعرفة به على سلوك المؤمن به. وهو رأي انعكس على تاريخ الفكر الفلسفي وخاصة هؤلاء الذين جعلوا الفلسفة بحث في نظرية المعرفة .

---

67 الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبي بمصر ، صـ ٤٣ - ٤٧

68 الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبي بمصر ، صـ ٤٧

ولعل هذه العلاقة الوثيقة بين المعرفة والاعتقاد التى أثبتها الفارابى كانت وراء اهتمام فلاسفة العصر الحديث بنظرية المعرفة ، واعادة النظر فى أهمية المقولات العقلية فى الوصول الى اليقين ، وهو ما رأيناه بوضوح فى بعض آراء الغزالى ثم مؤلفات ابن رشد وشروحه لفلسفة أرسطو ، ثم بعد ذلك فلاسفة المذهب العقلى والوضعى ، وهو الاتجاه الذى بدأ بنظرية ديفيد هيوم D.Hume فى المعتقد والسلوك والذى رأى أن الاعتقاد يبدأ بفكرة طاغية تسيطر على عقل المعتقد بها بحيث يقنع بصدقها ويدافع عنها ويكون لديه أسباباً وجيهة للاقتناع بها.

ثم بدأ كل من الكسندر بين A.Bain وهنرى برايس H.Price تطوير نظرية هيوم فى المعرفة والاعتقاد ، وأكد برايس أن الاعتقاد يتألف من عنصرين هما التفكير فى قضية ما ثم تقريرها والدفاع عنها.

ثم تعاظم الاهتمام بنظرية المعرفة العلمية القائمة على مقولات العقل النظرى عموماً وبالعلاقة بين المعتقد والسلوك خصوصاً عندما بدأ برتراند راسل B.Russell التمييز بين المعرفة بالإدراك المباشر والمعرفة بالوصف ، وجعل موضوع النوع الأول من المعرفة هو المعطيات الحسية والذاكرة وبديهيات المنطق والرياضة ، وجعل موضوع النوع الثانى هو الأشخاص والأشياء المادية.

وأكد راسل أن المعرفة بالإدراك المباشر معرفة حدسية لا يجوز فيها الخطأ ولا تسبقها مقدمات ، بينما المعرفة بالوصف تسبقها مقدمات ويجوز فيها الخطأ ، فمعرفتى للأشخاص ليست معرفة مباشرة وإنما هى بالوصف ، وكذلك معرفتى

لأى شيء مادى إنما هى معرفة لمجموعة مركبة من معطيات حسية واهنة وممكنة وأن تصورى للشيء المادى هو تأليف منطقى من معطيات حسية [٦٩].

ثم يأتي رأى الكسندر بين A.Bain فى التمييز بين طبيعة المعتقد كرأى وبين السلوك كنتيجة ورد فعل، ويؤكد أن الاعتقاد هو مجرد حافز على السلوك وليس هو السلوك كما اعتقد ، بدليل أني قد اعتقد بشيء ولا يعقبه سلوك ، وقد أسلك سلوكاً يتنافى مع اعتقادى وذلك بسبب ضعف إرادتى ، فليس الاعتقاد مساوياً للسلوك دائماً.

ويمكن أن نلاحظ هنا مدى التقارب الفكرى بين آراء المحدثين فى مفهوم المعرفة والاعتقاد ومدى التلازم والارتباط بينهما ، وهو موقف قد يتعارض مع الفارابى الذى ذهب الى لزوم الترابط بين المعرفة والاعتقاد وهو ما نراه فى العلاقة الوثيقة بين النظر والعمل ، ولكن رأى فلاسفة التحليل وعلى رأسهم راسل يتوافق إلى حد ما مع رأى أفلاطون لأنهم اتفقوا معه فى جانب طبيعة المعرفة والاعتقاد واختلفوا معه فى الحكم أو الاعتراف الدائم بصدق المعرفة.

ولقد اتفق المعاصرون مع أفلاطون فى القول بوجوب تعلق المعرفة بما هو ثابت وموضوعى وليس بما هو متغير ونسبى وقالوا : إننا قد نعرف قضية دون الاعتقاد بها ، وقد نعتقد بقضية ولا نستطيع إقامة البرهان عليها أوا لالتزام بالعمل وفقاً لاعتقادى بها ، كما اتفقوا على اعتبار قضايا الرياضة البحتة وقوانين المنطق نموذج للمعرفة اليقينية القبلية وأن المعرفة يجب أن تتناول ما هو صادق دائماً ، وفى نفس الوقت لم يوافقوا أفلاطون فى تمييزه بين المعرفة والاعتقاد

---

[69] د. محمود زيدان : نظرية المعرفة ط ١٩٨٩ ، صـ ١٢-١٤ وفى
B.Russell : Logic and knowledge, Mersh, London, 1956 P.193.

والقول بأن الاعتقاد قد يكذب وقد يصدق بينما لا يجرى على المعرفة كذب.
وقالوا : ما دام الصدق المطلق بعيد المنال فإن ما نطمع فيه أن يكون لدينا تبريرات كافية نتخذها أساساً لقبول صدق القضايا كموضوعات للمعرفة.

وبعد مقارنة آراء الفارابى فى المعرفة العقلية مع آراء أفلاطون وما يتوافق معها أو يختلف من آراء المعاصرين فى المعرفة والاعتقاد يظهر بوضوح مدى اهتمام فلاسفة الاسلام وعلماء الكلام بمعارف العقل وعلاقة العلم بالاعتقاد ، وهو ما ظهر عند مقارنة آراء الفارابى فى المعرفة وكيفية تقسيم المعارف حسب موضوع ودرجات اليقين فى كل منها بما صدر عن رجال المعتزلة من آراء حول المعرفة والعلم وأنواع القياس وضرورات التأويل ودرجات اليقين ، عندئذ لاحظنا أن : رجال المعتزلة كانوا أسبق من غيرهم مثل ديكارت وهيوم فى إثارة مسائل المعرفة كالشك المنهجى وطرق اليقين والاستدلال من أجل حسم قضايا الخلاف المذهبى والدفاع عن العقيدة إلى جانب التعمق فى مسائل المعرفة الإلهية وحدوث العالم ، ثم جاء بعدهم الأشاعرة ليوحدوا بين المعرفة والعلم ويستخدموا كلمة علم بدلاً من معرفة.

ومثال ذلك موقف أبو بكر الباقلانى ت ٤٠٣ هـ حين يقول : حد العلم أنه معرفة المعلوم على ما هو به ، والحد إذا أحاط بالمحدود وجب أن يكون حداً ثابتاً صحيحاً.

وقد قسمت المعتزلة العلوم حسب موضوعها ، فالعلم الإلهى لبحث مسائل الذات والصفات واثبات التوحيد والتنزيه، والعلم المدنى بوصفه العلم المحدث وموضوعه بحث سائر المخلوقات ، وهذا العلم ينقسم بدوره إلى ضروري وغير ضروري، والضروري هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً ولا يتهيأ له الشك في

متعلقه ، والغير ضروري هو العلم المحدث النظرى الذى يقع عقب استدلال وتفكر . وهذا العلم يتألف من ستة أنواع هى ما تأتي به الحواس الخمس ويضاف إليه علم الإنسان بنفسه وما يجده فيها من الصحة والسقم واللذة و الألم والغم والفرح.

وهنا نلاحظ أن هذا التقسيم هو نفسه الذى اعتمده الفارابى، وهو نفس التقسيم الذي اعتمده أبو بكر الباقلانى واعتبار أن معرفتنا الحسية والاستبطانية لا يعرض لها شك، على اعتبار أن العلم النظرى هو العلم الاستدلالى الذى ينتقل فيه العارف من المقدمات إلى النتائج.

وهذه المقارنات أثبتت أن العناصر الرئيسة لآراء الفارابى فى المعرفة ترجع إلى مصدرين الأول عقيدته والثانى آراء أفلاطون وأرسطو ، ودليل ذلك أن آراءه فى الصدق والعدالة والقيم وما جاء فى تحصيل السعادة والمدينة الفاضلة هو فى حقيقته دعوة إلى ضرورة التمسك بجوهر العقيدة وصدق الاعتقاد ، وأن المعرفة بالحقيقة هى المنقذ من أى انحراف أخلاقى أو دينى أو عقائدى.

ورغم أن الفارابى كان يستمد طبيعة الفكرة من مبدأ تكامل المعرفة ، وفكرة عدم تعارض النقل والعقل ، إلا أنه استفاد أكثر من منهج علماء الكلام وخاصة المعتزلة فى تقديم أدلة العقل على النقل وأن ذلك لايتعارض مع عقيدته ، وتلك هى دلالة الاجتهاد العقلى التى تميز بها عن غيره من فلاسفة العرب فهو يقول بفكرة نسخ أو تغير الشريعة لمواكبة العصر ومسايرة فكرة الصلاح والأصلح كمعتقد اسماعيلى راسخ يفسح المجال للقول بالإمامة المساوية للنبوة، ويقول فى ذلك : فكما أنه يجوز للواحد منهم أى الأئمة على أن يغير شريعة قد شرعها هو فى وقت إذا رأى الأصلح تغييرها فى وقت آخر ، كذلك الغابر الذى يخلف

الماضى له أن يغير ما قد شرعه الماضى لأن الماضى نفسه لو كان مشاهداً للحال لغيّر [٧٠].

وهذا الرأى يعكس مدى تأثر الفارابى بالمعتقد الإسماعيلى الذى يسمح للإمام الذى يرقى إلى درجة النبوة أن يغير الشريعة حسب الحاجة ووفق متطلبات العصر. وهذه أحد الأخطاء التى وقع فيها الفارابى أما الخطأ الثانى فهو مسايرة أفلاطون وأرسطو فى تصور طبيعة المعرفة بوصفها الصدق الذى لا خطأ فيه، وهو ما جعله يميز بين الظن الصواب الذى يقود الى معارف يقينية وبين مجرد الشك القائم على ظن مجرد ، مما جعله يقول : أما الاعتقاد فهو فى المقابل كالظن والوهم مجرد رأى قد يخطىء وقد يصيب. ورغم ما فى هذا التمييز بين المعرفة والاعتقاد فهو يردد القول بأن المعرفة هى الاعتقاد الصادق الذى يتوفر لدى المعتقد أسس لصدقه..

ثانياً : وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة

هناك رأى يرى أن السير الطبيعى لفكر أى فيلسوف هو أن يبدأ من المعرفة لينتهى إلى الميتافيزيقا كما فعل أرسطو وأتباعه مثلاً ، ولكن الفارابى فى سبيله لإثبات وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة قد بدأ من الميتافيزيقا لينتهى إلى المعرفة ودليل ذلك أنه بدأ بالمقولات والعلم الإلهى لينتهى إلى المعرفة بالعالم والنفس والسياسة والأخلاق ،وقد نجح الفارابى فى إثبات وحدة العلة وأوليتها ثم وحدة المعارف رغم تدرجها وتنوعها وتعدد مصادرها ، وتأكيد ذلك أن الفارابى بدأ بكتاب الحروف الذى هو تفسير لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وجعله ميداناً

---

70 الفارابى ، أبو نصر : السياسة المدنية ، تحقيق فوزى مترى نجار ، بيروت ١٩٦٤ صـ ٥٠ ، ٥١ ، وكذلك جعفر آل ياسين : فلاسفة مسلمون صـ ٣٠-٣١

لبحث المقولات وكيفية الوصول إلى المعارف الأول ومبادئ العلوم ليثبت أن المعقولات ليست موضوعة لعلم المنطق فحسب بل هي الموضوعات الأول لجميع الصنائع المنطقية وجميع العلوم الفلسفية ولعلم ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهي.[٧١] وانتهى الفارابى فى كتابيه الأخيرين وهما السياسة المدنية وآراء أهل المدينة الفاضلة إلى تقرير ما ينبغى أن يكون عليه الإنسان والمجتمع الفاضل بالفعل.

وبرغم التأثر الكبير بفلسفة أرسطو يأتى تأكيد الفارابى على ضرورة البدء بالميتافيزيقا ومعرفة العلل الأول كمقدمة لإثبات أن وحدة المعارف ترجع إلى وحدة العلة والمصدر ، وأن هذه الوحدة لا تتعارض مع القول بتدرجها أو تعدد موضوعات بحثها ، ولهذا أوجب الفارابى أن يكون فى مقدمة هذه المعارف المعرفة بالله بوصفه السبب الأول ثم يأتى فى المرتبة الثانية معرفة باقى الجواهر السماوية .

ولكى يؤكد الفارابى على وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة جعل هذه المعارف التى نحصلها بالعقل وجودة التمييز فرضاً واجباً على كافة أفراد المدينة الفاضلة فقال : فأما الأشياء المشتركة التى ينبغى أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة فهى أشياء أولها معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به ثم الأشياء المفارقة للمادة [٧٢]

ولا شك أن فكرة التوفيق والتقريب بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين ، ومحاولته الفريدة التوفيق بين فلسفة أفلاطون وأرسطو وبين المذاهب والفرق الكلامية كانت هى السمة الغالبة على فكر الفارابى ، وكانت أيضاً هى المحور

---

71 الفارابى ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى ، دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ، صـ ٣٠
72 الفارابى ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة محمد على صبيح بمصر ، صـ ٩٤

الذى دارت حوله نظرية المعرفة الفارابية القائمة على مبدأ التواصل والوحدة ، وقد ظهر ذلك بوضوح فى محاولة الفارابى الدفاع عن وحدة العقل ووحدة الفلسفة ، وكذلك محاولته إثبات الوحدة فى معنى ودور الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس وكذلك الإمام والقول بأنهم جميعاً بمعنى واحد.

وقد بنى الفارابى هذه المعادلة أو المحاولة التوفيقية على أساس من اشتراط وجوب توافر الفلسفة أى تعلمها ، وأيضا وحدة المصدر المعرفى كأساس لأداء الملك وواضع النواميس والإمام فى أداء مسؤليات مناصبهم أداءاً متميزاً رغم اختلاف وسائلهم فى تحقيق الغرض الأسمى للحكم بين المواطنين ، ولأن كل منهم لا يقدر على عمله إلا بعظم قوة المعرفة وعظم قوة المفكرة وعظم قوة الفضيلة والصناعة [٧٣].

كما ظهرت وحدة المعرفة عند الفارابى حين بحث الصلة بين الواحد والمتعدد ومحاولته وضع دعائم الفكر الميتافيزيقى القائم على وحدة الحقيقة وذلك بإثبات أن غاية الإنسان والفكر والوجود واحدة.

كما اعتمد الفارابى فى اثبات وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة على نظرية العقول العشرة لتفسير الصلة بين الواحد والمتعدد والتوفيق بينه وبين هيولى أرسطو الأزلية وبين ما جاء به الدين من عقائد فى مقدمتها الخلق من عدم ، وتأكيد ذلك أن نظرية الفيض هى محاولة تسوية أو تشبيه أو توفيق بين الدين والفلسفة ، لأنها من جهة تأخذ بالقاعدة الدينية فى أن الله هو الذى خلق العالم ، ومن جهة ثانية تقول بوحدة المصدر لجميع المعارف ، ومن ثم فالفيض محاولة

---

73 د. محمد عبد المعز نصر: الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين ، الكتاب التذكارى ، تصدير الدكتور مدكور صـ ٢٥٠.

لإثبات أن العلم الإلهى سبب الإيجاد للعقل الأول الذى تصدر عنه جميع المعارف ، وكذلك إثبات فساد المعارف التى لا تصدر عن العقل كربط البعض بين حوادث البشر وحركات النجوم وفى ذلك يقول الفارابى : ليس من العقل فى شيء أن نعزو كل حادث عارض أو كل شيء غير مألوف إلى فعل الكواكب ونقرنه بها.

وخلاصة الفيض عند الفارابى أن العلم اليقينى وحده هو القدرة التى تخلق كل شيء ويكفى أن يعلم الشيء لكى يوجد، وأن وجود الله هو سبب لوجود العالم وأنه إله سابق على العالم بالسبب والضرورة لا بالزمن . وهكذا يكون العقل أو التعقل هو سبب الوجود عبر أحداث عملية الفيض ، فكل عقل يعقل ذاته وعندما يعقلها أو يعقل ما فوقها أى أن يعقل العقل الأول يحدث ميلاد جديد لعقل جديد وهكذا . [٧٤].

ولتأكيد ذلك أنه عندما حاول الفارابى إثبات أن وحدة الفلسفة تعنى وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة بدأ بإثبات عدم التناقض أو الخلاف بين فلسفة أفلاطون المثالية وفلسفة أرسطو الواقعية وقال :إن الفلسفة القديمة واحدة ، وأن أفلاطون وأرسطو لا تناقض فى فلسفتيهما لأن مذهبيهما ليسا إلا تعبيرين مختلفين لحقيقة واحدة ، أما جهة الخلاف أوالاختلاف بينهما فى الآراء فمرجعه تعصب التلاميذ والأتباع الذين حرّفوا النظريات وبدّلوها ووقفوا عند الفروع تاركين الأسس والجوهر وتمسكوا بالفروع والتفاصيل وبذا تباعدت المسافة بين كبار الفلاسفة

---

[74] د. على محفوظ : الفارابى فى المراجع العربية جـ١ ، بغداد ١٩٧٥ ، صـ ٤٩ ، نقلا عن :
Nicolas Richer: Al-farabi An Annotated bibliography , University of Pittisburg press, 1962

نتيجة عمل الأتباع وتحزبهم وأنه إذا كانت الحزبية ضارة فى مجال السياسة فإن ضررها أكبر فى ميدان الفلسفة [٧٥].

هذا من ناحية بيان علة الاختلاف فى المعارف والأقوال ، وأما من ناحية إثبات عدم اختلاف فلسفة أفلاطون عن أرسطو وإثبات أن الاختلاف يرجع إلى مجرد الظن وتباين المذهب عند التدوين أو التأليف فيقول الفارابى : إن أفلاطون هو الذى دون السياسة وهذبها وبين السير العادلة والعشرة الإنسية المدنية ، وأبان عن فضائلها وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها ، وأن أرسطو طاليس قد جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون فى أقاويله ورسائله السياسية ، ثم لما رجع إلى أمر نفسه خاصة أحس منها بقوة ورحب زراع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكمال أمكنه معها تقويمها والتفرغ للتعاون والاستمتاع بكثير من المدنية ، فمن تأمل هذه الأحوال علم أنه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف ، وأن التباين الواقع لهما سببه نقص فى القوى الطبيعية فى أحدهما وزيادة فيها فى الآخر لا غير [٧٦].

وفى محاولة اثبات وحدة المعرفة والحقيقة رد الفارابى على من أثار جوانب الاختلاف بين أفلاطون وأسطو سواء فى رفض أرسطو لمثل أفلاطون أو اختلاف الأدلة الواردة فى مؤلفاتهما بقوله : إن الخلاف بين آرائهما خلاف سطحى أى لفظى ولا يمس جوهر الحقيقة فى شىء لأنهما يصدران عن أصل واحد هو الفلسفة ، والفلسفة واحدة ، فلو كان بينهما خلاف حقيقى كان الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح ، وأن من طالع كتبهما فى المنطق والأخلاق والطبيعة

---

75 الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو، مطبعة الكتبى بمصر صـ ٢ ، وفى المجموع للفارابى ط ١٩٧٠ صـ٦-٧ .
76 الفارابى . أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو، مطبعة الكتبى بمصر صـ ٧٩،٨٠

وما بعد الطبيعة وجد أن الفلسفة فى نظرهما هى العلم بالموجودات بما هى موجودة وأن الخلاف بين الرجلين وهم لا حقيقة له [٧٧].

و لم تتوقف محاولة الفارابى التقريب بين أفلاطون وأرسطو لإثبات وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة عند ذلك بل حاول التوفيق بينهما فى عدة مسائل منها تدوين العلوم ، ونظرية المثل وحدوث العالم عند أفلاطون وقدمه عند أرسطو والتى يقول فيها: "إن التعمق فى آراء أرسطو يقود إلى القول بأن أرسطو يقول بحدوث العالم تماماً مثل أفلاطون ، وأن الذى دعا هؤلاء إلى القول بأن أرسطو يقول أن العالم قديم وأن أفلاطون يقول بحدوثه فأقول: إن الذى دعا هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطو طاليس هو أنه أتى فى كتاب الجدل المسمى طوبيقا عند الكلام عن القياس بمثال سأل فيه : أهذا العالم قديم أو ليس بقديم ؟ وزاد ظنهم هذا قوله فى كتاب السماء والعالم : إن الكل ليس له بدء زمانى ، فظنوا بعد ذلك أنه يقول بقدم العالم ، على اعتيار أن الزمان ناشئ عن حركة الفلك فكيف يمكنه أن يشتمل عليه ، وأن من سيقرأ فى كتاب(الربوبية) لأرسطو لم يشتبه عليه الأمر فى أن صاحبه يقر بإثبات الصانع المبدع للعالم.

ويمكن إجمال أدلة الفارابى على وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة فيما يلى:

١. إن مصدر وأصل جميع المعارف واحد وهو العقل بوصفه العنصر المشترك بين الجميع ووسيلة الإدراك الموصلة الى اليقين ؛ ومن ثم فإن جملة المدركات العقلية متكونة من جملة الحقائق الكلية التى استخلصها العقل من الجزئيات.

٢. إن اختلاف المعارف يرجع إلى تناقض معارف الحس ، ولا يزيل التناقض سوى نقل المحسوسات والصور الجزئية إلى العقل ليركبها الذهن ويطابق بينها

---

[77] الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو، مطبعة الكتبى بمصر صـ٢

وبين ما فى العالم الخارجى ، فيكون عمل العقل الفحص والاختبار والتفضيل ثم الحكم ، ومن ثم فلا إدراك دون العقل أو التعقل الذى هو سبيل العلم واليقين ، وأن اليقين بالمدركات يؤكد وحدة الحقيقة.

٣. إن الحقيقة الدينية والفلسفية متفقتان فى الموضوع وإن اختلفتا فى الشكل ، فالدين لا يتناقض مع الفلسفة ، لأن الحقيقة واحدة والحكمة واحدة .

ولكى نتعرف أكثر على حقيقة موقف الفارابى من وحدة المعرفة كان لابد من تحديد الدوافع التى كانت وراء نزعته التوفيقية وإثباته لوحدة المعرفة والحقيقة ومن هذه الدوافع:

الدافع العقلى : والمتمثل فى الوثوق الكامل بمعارف العقل ورغبته في الدفاع عن وحدة الفلسفة والمعرفة ، بالدعوة إلى التفلسف وإعمال العقل فى كل شىء . فالنظر الكلى هو الذى يحقق اليقين ، وأما النظر الجزئى أو الحسى فيسبب الخلاف والاختلاف ، وأن إعمال العقل والوثوق به هو الذى يحقق التوافق بين الفلسفة والدين ، وتحقيق ذلك عن طريق المعرفة والتعقل سيؤدى حتما إلى تصحيح الفهم الخاطىء للعامة لمفهوم الفلسفة وكذلك الدين.

الدافع الدينى : المتمثل فى اعتقاده أن نزعة التوفيق والتقريب هى التى تلائم الفكر الإسلامى فى دعوته إلى نبذ الخلاف فى الرأى والتعصب ، وأن مفكرى الإسلام دعوا إلى التوسط والاعتدال ، ودليل ذلك أن الأشعرية قد وجدت رواجاً وانتشاراً فى المحيط الإسلامى لتوسط آرائها بين المعتزلة أصحاب العقل وبين السلف أنصار النقل ، كما وجد المذهب الشافعى كذلك نجاحاً وانتشاراً فى بغداد ومصر وسائر بلاد العرب والاسلام لتوسطه بين مذهب الحنفية والمالكية ، ومن ثم كان اعتقاد الفارابى بأن دعوة التقريب والتوفيق هى استجابة لأوامر

الشرع التى تدعو إلى نبذ الفرقة والخلاف فى الرأى وتحقيق الوحدة فى المعتقد والسلوك ، لأن فى ذلك تمام الإيمان ، وأدلة النقل فى القرآن والحديث كثيرة منها : قوله تعالى فى سورة الأنعام : "وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون"[78] ، وقوله تعالى : "إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شىء إنما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون" [79] ، وفى سورة الأنفال يقول تعالى : "وأطيعوا الله ورسوله ولا تتنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين " [80].

وكان الدافع الدينى عند الفارابى وراء رغبته وإصراره على مواجهة أصحاب الاتجاهات المتشددة خاصة فى دعوتهم إلى فصل الفلسفة عن الدين بدعوة أن العوام لا تستطيع نفوسهم تحمل الحقيقة والبرهان ، وأنه من المستحيل الجمع بين الدين والفلسفة لاستحالة تطابق الثابت والمتغير فالدين مصدره الوحى وهو الثابت والفلسفة مصدرها العقل البشرى كمتغير ، فلكل منهما طريقه الخاص وإن كانا يلتقيان عند الهدف.

ولكن الفارابى أكد لهم أن الحقيقة واحدة والحق واحد والغاية واحدة ، وأن الفلسفة تؤيد نظريات الدين ، وأن الدين لا يعدو أن يكون مدداً مفيداً للفلسفة ، ولئن كان العقل خليفة الله فى الأرض فإن ذلك مدعاة إلى استحالة وجود تناقض بين الفلسفة والدين.

أما وحدة الغاية التى احتج بها الفارابى لاثبات وحدة المعرفة والحقيقة ، فتعنى أن غاية الإنسان وغاية الفلسفة واحدة ، لأن الغاية من تعلم الفلسفة هى معرفة

---

[78] الأنعام : ١٥٣
[79] الأنعام : ١٥٩
[80] الأنفال : ٤٦

الخالق ، والله وحده هو العلة الفاعلة ، وهو السبب الأول لوجود الأشياء ، وأنه ليس بمادة ، وليس لوجوده غرض أو غاية وهو عالم ومعلوم ، وعلمه أفضل العلم لأنه علم دائم لا يزول.

الدافع النفسى : ويتمثل فى ميل الفارابى إلى تفسير الحقائق الدينية تفسيراً عقلياً هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ميله إلى تنقيح الفلسفة المشائية عندما وجد أنها أقرب إلى تعاليم الإسلام ، بالإضافة إلى الميل الفطرى إلى الاتفاق ونبذ الصراع والخلاف وما يحققه من أمن واستقرار وسعادة للفرد .

وهذا الدافع النفسى قد وصفه ديبور D.Boor حين قال : إن نفس الفارابى لم تكن تنزع إلى التدقيق والتمحيص فى الجزئيات وإنما كان يشعر بحاجة إلى أن يحصل فى نفسه صورة شاملة للعالم ، وهذا ما حدا به إلى إغفال الفوارق التى تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض[٨١].

الدافع السياسى : ويتمثل فى الواقع السياسى الذى عاصره الفارابى وأثره المباشر فى محاولته التقريب بين الآراء والمذاهب لتخفيف حدة هذا الصراع ، ولعل هذا الدافع كان وراء تآليفه المتأخرة وصبغها بالصبغة الخلقية والسياسية كما جاء فى كتابه تحصيل السعادة ، و كتابه السياسة المدنية ثم آراء أهل المدينة الفاضلة ، بالإضافة إلى محاولته التوفيق بين الفلسفة والدين ، وتأييده لمحاولة المعتزلة التوفيق بين العقل والدين ومحاولة الأشعرية التوفيق بين المعتزلة وأهل السنة ، وقد ساعده على الدخول فى هذه المحاولات ثقافته الواسعة واهتمامه الخاص بالدراسات اللغوية والنحوية والمنطقية ، والأخلاقية ، وقربه من رجال السياسة فى بغداد ودمشق ، وكذلك اهتمامه الخاص بالطبيعيات وما بعد الطبيعة

---

[81] دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادى ابو ريدة ط ١٩٥٤ صـ ١٥٨ - ١٦٠

والمنطقيات كذلك ، هذا بالإضافة إلى اهتمامه الخاص أساسا باثبات وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة ، وما يتعلق بالدلالة والمعنى سواء فى جانب الإلهيات أو الطبيعيات.

أما الأبعاد السياسية وراء نزعة الفارابى التقريبية فقد تمثلت فى اشتداد الصراع على الحكم بين بنى العباس من جهة وبين آل بويه والأتراك من جهة ثانية ، وما صاحبه من اختلاف فى الآراء وتعدد الفتن ، وما أدى إليه من ضعف دولة الخلافة وظهور الانقسامات وتعدد الحركات الدينية واختلاف المذاهب، ورغبة كل من الشيعة والخوارج فى تكوين دويلات ومدن مذهبية ، والدعوة إلى الخروج عن الخلافة ،كل هذا كان وراء دوافع الفارابى التقريبية ، وعيشة الزهد والتقشف والاحتماء ببلاط سيف الدولة الحمدانى بدمشق ، ثم محاولات الفارابى المتعدده للتوفيق والتقريب بين الآراء والمذاهب وإثبات أن وحدة الفكر ووحدة الحقيقة هما السبيل لحسم الخلاف وتوحيد الرأى وتحصيل السعادة ورسم معالم المدينة الفاضلة.

وعند مقارنة آراء الفارابى فى التوفيق ومحاولة اثباته وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة بآراء غيره من فلاسفة العرب وعلى رأسهم ابن رشد نرى أن ابن رشد قد قدم نقدا لاذعا للفارابى منه يتضح أن محاولة الفارابى التوفيقية قامت على أساس واه هو الاعتقاد بوحدة الفلسفة ووحدة الحقيقة ، وأنه اعتمد على ظاهر الآراء أو على آراء منحولة أو منسوبة خطأ لأرسطو كما حدث لنسبة كتاب (التاسوعات لأفلوطين) إلى أرسطو ، وأن هذه الآراء كانت من دوافع الفارابى للتقريب بين أفلاطون وأرسطو ، بالإضافة إلى اعتقاد الفارابى الخاطىء بأن الخلاف بين الفلاسفة خلاف ظاهرى أو لفظى.

ولعل نقد ابن رشد لمحاولة التوفيق الفارابيه قد عبرت عن هذه المعانى ، فلم يوافق ابن رشد على قول الفارابى بوحدة الحقيقة والمعرفة أو التوفيق بين الفلسفة والدين وقال ابن رشد صراحة : أن الشرع حقيقة والعقل كذلك ، ولكل منهما دوره وغايته ، مع الاعتراف بأن هذا الدور وهذه الغاية غير متعارضة ، وأن العقل كان يمثل مرحلة ختامية ووسيلة للبرهان على ما جاء به الشرع [٨٢].

ثالثاً: المعرفة العقلية بين النسبية والإطلاق

وحدّ الفارابى بين المعرفة والعلم شأنه فى ذلك شأن أرسطو وباقى أصحاب الفلسفة التقليدية ، وعلى ذلك كانت المعرفة عنده تنقسم بحسب مجالها وموضوعها وطبيعتها ووسيلتها ، ولذا رأينا المعرفة النسبية هى المعرفة المتعلقة بالجزئى ومجالها علم الطبيعة ، وأما المعرفة بالمطلق فهى العلم بالكلى وهى علم واحد لا تجزيء فيه ومجالها علم ما بعد الطبيعة الذى يطلق عليه الفارابى علم التوحيد أو العلم الإلهى .

وقد أوضح الفارابي هذا المعنى فى افتتاح المقالة الثانية من كتاب الحروف بعنوان : " فى أغراض الحكيم " وهو تحقيق غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة حين قال: إن العلوم منها جزئية ومنها كلية ، والعلوم الجزئية هى التى موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهوبات ويختص نظرها بأغراضها الخاصة لها مثل علم الطبيعة فهو ينظر فى بعض الموجودات وهو الحكم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة ، ومن جهة ما تقبل الكيفيات الخاصة بها ،

---

82 د. محمد عبد المعز نصر : الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين ، الكتاب التذكارى ، تصدير د. مدكور ١٩٨٣ ، صـ ٢٥٠.

وكذلك علم الحساب فى العدد ، وعلم الطب فى الأبدان الإنسانية من جهة ما تصح وتمرض وغير ذلك من العلوم الجزئية ، وليس لشىء منها النظر فيما يعم جميع الموجودات.

وأما العلم الكلى فهو الذى ينظر فى الشىء العام لجميع الموجودات ، مثل الوجود والوحدة ، وفى أنواعه ولواحقه ، وفى الأشياء التى لا تعرض بالتخصيص لشىء شىء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر ، والقوة والفعل ، والتام والناقص ، وفى المبدأ المشترك لجميع الموجودات ، وهو الشىء أو الموجود الذى ينبغى أن يسمى باسم الله جل جلاله.

ورغم تعدد وتنوع هذه الأقسام ، فإن الفارابى يرجع علة الاختلاف والتغير فى المعرفة الى الموضوع المنقسم بطبيعته ، وأن سمة الكلية فهى التى تطبع بطابعها سائر الموضوعات ، ويؤكد على أن أداة المعرفة لجميع هذه الموضوعات فواحدة وهى العقل ، وفى هذا المعنى يقول : وينبغى أن يكون العلم الكلى علماً واحداً ، فإنه لو كان علمان كليان لكان لكل واحد منهما موضوع خاص ، وليس يشتمل على موضوع علم آخر ، فإذن العلم الكلى واحد ، وينبغى أن يكون العلم الإلهى داخلاً فى هذا العلم لأن الله مبدأ للوجود المطلق لا لموجود دون موجود ، وهذا العلم أعلى من العلم الطبيعى والذى يشمل فى المفهوم التقليدى للفلسفة علم الطبيعة و ما بعد علم الطبيعة ، فلهذا واجب أن يسمى علم ما بعد الطبيعة وعلم التعاليم والموضوع الأول لهذا العلم هو الوجود المطلق وما يساويه فى العموم وهو الواحد [٨٣].

---

[83] الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر صـ ٣١- ٣٣

ويلاحظ رغم وضوح هذا النص والغرض منه أن الفارابي يعتمد في التمييز بين النسبي والمطلق على موضوع المعرفة سواء الطبيعة أو ما بعد الطبيعة ، ونوع العلم والغرض من دراسته. ومع ذلك فإن النص السابق يثير بعض التساؤلات حول العلاقة بين النسبية والاطلاق في المعرفة العقلية منها :

التساؤل الأول : هل المعرفة النسبية معرفة علمية متطورة على عكس المعرفة الكلية المطلقة التي توصف بالكلية والثبات ، وبمعنى آخر هل القول بنسبية المعرفة يعطي الأمل في تنامي المعرفة وتطورها في حين القول بالإطلاق يشير إلى توقفها عند حد الكلي ؟

والتساؤل الثاني : كيف يقول الفارابي بوحدة المعرفة والحقيقة ووحدة المصدر لجميع المعارف والموجودات وفي نفس الوقت يفصل تماماً بين مجال النسبي الممكن وبين مجال الضروري أو المطلق ؟.

والتساؤل الثالث : يدور حول مدى متابعة الفارابي لأرسطو في ربط المعرفة بنظريته في العلم ، ولماذا يقول الفارابي بأن المعرفة الإنسانية بطبيعتها لا تتوقف عند حد لأنها في تنامي مستمر؟

والإجابة على هذه التساؤلات يتضطرنا الى الرجوع الى مدى الاختلاف أو الاتفاق بين الفارابي وأرسطو في تعريف الفلسفة وتعريف العلم ، كما تظهر في القول بأن نظرية الفارابي المتأثرة بأرسطو تشير إلى أن إمكانات الإنسان المعرفية ووسائله الإدراكية تمكنه من بناء نظريات عديدة يمكن من خلالها منفردة أو مجتمعة الكشف عن أسرار هذا العالم من مختلف جوانبه [٨٤]. وأن نظرية الفارابي في المعرفة العقلية تشير إلى أن مجال المعارف النسبية هو مجال الممكن ، أما مجال

[84] K.Popper : the logic of scientific discovery New York . 1968

الإطلاق فهو الضرورى والمطلق الذى لاتغير فيه ، وأن لكل مجال من مجالات المعرفة له أدلته المناسبة له ، ذلك لأنه عندما سئل الفارابى عن إمكان تكافؤ الأدلة عند إدراك المتناقضات قال : الصواب والأولى أن تقسم الأمور ، وتنظر هل هنى فى ذلك المعنى بحكم واحد أم هى مختلفة الحكم فنقول : إن الأمور منها ضرورية ومنها ممكنة ولا يوجد بالأمور قسم ثالث ، وأن جميع العلوم مبناها على أحد هذين ، وهى كلها محصورة بهذين ، فأى شيء كان من جملة الممكن فإن مبنى القول فيه على المشهورات والمقنعات والظنون الحسنة والتقليدات وما يشبهها مما هو فى حيز الممكن ، وفى مثل هذه فإنه ليس من المحال أن تتكافأ الأدلة حتى يوجد دليل الشيء والحجة على إثباته [٨٥].

و هنا نلاحظ أن الفارابى لم يهمل التصور الأفلاطونى للمثل التى تعبر عن المطلق بوصفه الموجود الحق الذى لا يتغير ويتصف بالثبات وله عالم مستقل عن عالم الحس النسبى المتغير ، وأن هذا التمايز فى طبيعة الموضوع يستتبعه تمايز وسيلة المعرفة ، فعالم المثل يدرك بالعقل والتأمل وهو عالم يتوفر فيه الثبات المطلق والكمال وهو موضوع المعرفة بالمعنى الدقيق ، وعلى ذلك فموضوع المعرفة عند أفلاطون هو عالم المثل الذي يدرك بالعقل.

ونلاحظ أيضا أنه برغم قناعة الفارابى بضرورة التمييز بين عالم المثل وعالم الحس الواقعى ، فإنه لم يوافق أفلاطون على استقلال عالم المثل المفارق ووظيفته ، فالمثل الأفلاطونية تقوم بوظيفة الكليات وهى المعانى العامة الموجودة والتى نفسر بها إمكانية التفكير فى أشياء محسوسة عديدة متشابهة ، كما لم يوافق الفارابى على فكرة الفصل بين عالم الطبيعة وعالم المثل ، وانطلق لعالم الواقع بما فيه من

---

[85] د. مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو ، دار قباء ط ٤ ، ٢٠٠١ ص ٥٥ ،٥٦ ، نقلا عن :
G.H.R Parinson : spinoza,s theory of knowledge oxford , 1974 . p1

جزئيات وضرورات منطقية يمكن أن نصل إليها ببراهين قبليــة تعيننــا علــى الوصــول إلى اليقين والصدق فى عالم الواقع وليس فى عــالم المثــل، وفى نفــس الوقــت وافــق اتجاه أفلاطون فى القول بأن المعرفة هى معرفة بما هو ثابت ولــيس بمــا هــو نســبى أو متغير ،.وبالتالى فإن عالم المثل الذى يمثل المطلــق والثابــت والكلــى هــو الموضــوع الجدير بالمعرفة.

ولقد أيد العديد من الفلاسفة الذين جــاءوا بعــد الفــارابى ذلــك وإن اختلفــوا معه فى حقيقة ذلك الشيء الثابت أو المطلق ، فقد يكــون هــو الماهيــة كمــا قــال أرسطو أو الأفكار الفطرية كما قال ديكارت أو مقولات العقــل كمــا قــال كــانط [٨٦]

ولقد حاول الفارابى تحديد درجات المعرفة لا من جهــة الموضــوع فحســب بــل من جهة العارف نفسه ودرجته ، وقرر أن معرفــة الحكــيم تــأتى فى قمــة درجــات المعرفة حين قال : إلا أن التى للحكيم أفضل لا محالة لأنها معرفة بالمطلق [٨٧].

ثم يصف الفارابى كيفية حصول المعرفة بالموجودات عــن طريــق معرفــة أقصــى أسبابها أو ما يسميه بالعلل أو المبادىء الأول ، وهى تبــدأ عنــده بــالنظر الإلهــى فى الموجودات، وعلى ذلك يكون ترتيب المعــارف هــو : العلــم الإلهــى أولاً ثم العلــم الإنسانى ، ويكون العلم الإنسانى مثال النسبى والعلــم الإلهــى هــو مثــال المطلــق أو الكلى. أما عن كيفية حصــول المعــارف فيكــون بــالنظر فى الموجــودات حســب درجاتها وأجناسها وترتيبها حتى نصل إلى أقصــى أســبابها ، وهــو فى هــذا يتراجــع

86 د. محمود زيدان : نظرية المعرفة طـ ١٩٨٩ ، صـ ١٨٠.
87 الفارابى ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة محمد على صبيح بمصر صـ ٩٥.

عن موقفه السابق ويتفق مع منهجية أرسطو في البدء من الفيزيقيا لنصل إلى الميتافيزيقا ، أو البدء من النسبي أو الجزئي لتنتهي عند المطلق أو الكلي.

ويأتي رأى الفارابي في كتابه :تحصيل السعادة مؤكداً لذلك الموقف وخاصة عند فحص المبادىء العقلية والأفعال والملكات التي بها يسعى الإنسان نحو الكمال فيبتدىء وينظر في الموجودات التي هي بعد الطبيعيات ويسلك فيها الطرق التي سلكها في الطبيعيات ، ثم يجعل مبادىء التعليم فيها كل ما يتفق في أن يوجد المقدمات الأول التي تصلح لهذا الجنس ، إلى أن يصار إلى شيء شيء من ما في هذا الجنس من الموجودات ، فيتبين الفاحص عنها أنه ليس يمكن أن يكون لشيء منها مادة أصلاً ، وإنما ينبغي أن يفحص لكل واحد منها ماذا وكيف وجوده ، ومن أي فاعل ولماذا وجوده. فلا يزال يبحث هكذا إلى أن ينتهي إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلاً من هذه المبادىء ، ويعرف أنه المبدأ الأول لجميع الموجودات ويكون هو الذي به وعنه وله وجوده بالأنحاء التي بها يكون الشيء مبدأ للموجودات.

ثم يصف الفارابي كيفية حدوث النظر الإلهي في الموجودات بالنظر في المبادىء الإلهية التي ليست أجساماً ولا في أجسام فيقول : يبتدئ بأقدمها رتبة في الوجود وهو أقربها إليه حتى ينتهي إلى آخرها رتبة في الوجود ، وهو أبعدها عنه في الوجود ، فتحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها وهذا هو النظر الإلهي في الموجودات [٨٨].

أما النظر الإنساني المتعلق بالعلم المدني : فإن هذا النظر أو الفحص لا يتوقف عند حدود المطلق أو الذات وهو نظر عام يتعدى حدود الموجودات التي خارج

---

88 الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، بيروت ١٩٨١ صـ ٦٢

النفس سعياً لتحقق الكمال المعرفى ، وهو نظر لا يتم إلا بخطوات وأدوات وقوى مدركة ، ولذا يعتمد على إدراك الغاية وقوة الإرادة.

فالعارف كما يقول الفارابى : يشرع فى العلم الإنسانى ويفحص عن الغرض الذى لأجله كون الإنسان ، وهو الكمال الذى يلزم أن يبلغه الإنسان ماذا وكيف هو ، ثم يفحص عن جميع الأشياء التى بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال ، إذ ينتفع فى بلوغها وهى الخيرات والفضائل والحسنات ويميزها عن الأشياء التى تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال وهى الشرور والنقائص والسيئات ، ويعرف ماذا وكيف كل واحد منهم وعن ماذا ولماذا ولأجل ماذا ، إلى أن يتحصل كلها معلومة ومعقولة متميزة بعضها عن بعض وهذا هو العلم المدنى ، وهو علم الأشياء التى بها أهل المدن بالاجتماع المدنى ينالوا السعادة كل واحد بمقدار ما له أعد بالفطرة [89].

رابعاً : المعرفة العقلية بين المثالية والواقعية

لقد تعددت الآراء فى الحكم على فلسفة الفارابى وطبيعة آرائه فى المعرفة ، هل هى مثالية مفارقة كمثالية أفلاطون ، أم واقعية تجريبية كأرسطو ، أم هى خليط منهما ، معاً بحيث لا نستطيع التمييز فى آرائه أيها ينتمى إلى أفلاطون وأيها إلى أرسطو ، وهناك رأى ثالث يرى أن فلسفة الفارابى خليط من آراء : أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وأن عظمة الفارابى تكمن فى قدرته على استيعاب ومزج هذه الآراء مجتمعة وصبغها بصبغة عقلية وروحية واضحة ، حتى يشبع نزوعه الدائم إلى التوفيق والتقريب بين المذاهب والآراء وإثبات وحدة الفلسفة ، أى وحدة المعرفة والحقيقة ، فكان المعلم الثانى أرسطياً فى المنطق والطبيعيات ،

---

[89] الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، بيروت ١٩٨١ صـ ٦٢،٦٣

وكان أفلاطونياً فى السياسة والأخلاق ، وكان أفلوطنياً فى الإلهيات وما بعد الطبيعة.

والرجوع إلى نصوص الفارابى ومؤلفاته وخاصة فى المعرفة ومقولات العقل الموصلة لليقين هو فيصل الحكم على آرائه ، ثم الرجوع إلى آراء الباحثين فى فكر الفارابى وتقييم أحكامهم فى ضوء المبادىء العامة للمثالية والواقعية والانتقادات التى وجهت إلى كل منهما ، لنحدد بعد ذلك موقع نظرية المعرفة الفارابية بين المثالية والواقعية.

والواقع أن هناك العديد من النصوص الفارابية تجمع فى نفس الوقت بين أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، وهذا الجمع يشير الى تميز فلسفة الفارابى بالجمع بين المثالية والواقعية ، وليس فى ذلك أية غرابة أو تناقض ، خاصة إذا عرفنا أنه ليس هناك فيلسوف واقعى فقط ، وليس هناك فيلسوف مثالى فقط ، وأن فى قمة الواقعية لابد من المثالية ، كما ان فى قمة المثالية لابد أن تأتى الواقعية ، وهذا ما نراه متحققا بالفعل فى فلسفة الفارابى ، مثال ذلك عند وصفه لكيفية إدراك الإنسان لذاته وطبيعة معرفته فيقول : إن الإنسان معقول ، وليس المعقول منه معقولاً بالفعل ، بل كان معقولاً بالقوة ثم صار معقولاً بالفعل بعد أن عقله العقل أى العقل الفعال ، فليس المعقول من الإنسان هو العاقل ، ولا العاقل منه أبداً هو المعقول ، ونحن عاقلون لا لأن جوهرنا عقل بل لأن العقل طبيعى فى الإنسان ونور أودعه الله فينا ، وهذا العقل غير العقل الفعال الذى هو روح القدس أو

للوح المحفوظ الذى وضع الله فيه كافة المعارف والعلوم والذى ينهل منه جميع الأنبياء [٩٠].

ففى هذا النص يظهر التأثر الكبير للفارابى بآراء ومنهجية وتفكير كل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وإلى حد جمعت آراء الفارابى بين أفلاطون وأرسطو مع سيادة الصبغة المثالية على معظم آرائه كما سيظهر فى غيره من النصوص وتأكيد آراء العديد من الباحثين على ذلك.

وهناك رأى آخر يرى أن إشكالية الفكر المثالى عند الفارابى تنحصر فى تصوره للعالم كما تصوره أفلاطون ، ثم يأتى رأى آخر ويعارضه مؤكدا أن مثالية أفلاطون قد ظهرت فى فلسفة الفارابى عند صياغته لمبادىء الحكم وصورة الحاكم الفيلسوف الذى يتصف بصفات النبوة فى مدينته الفاضلة.

ويعارض هذا الرأى رأى ثالث يرى أن تصور المدينة الفاضلة عند الفارابى وقيامها على مبادىء الأخلاق والعلم هو فى حقيقته تصور واقعى وليس مثالى ، ودليل ذلك عند أصحاب هذا الرأى تشابه آراء الفارابى فى السياسة والأخلاق مع العديد من نظم الحكم الحديثة التى ظهرت فى القرن العشرين وخاصة الصورة العضوية لدولة المدينة الفاضلة ، أو نظرية الخلافة الاسلامية ودولة النبوة ، وفكرة بعض الساسة وتصورهم لدولة السلطان المطلق المتمثل فى قوة مركزية مثلاً أعلى للتنظيم السياسى ، وهذا منا يدفعنا الى القول بأن الدولة الفارابية فى بنائها السياسى وعناصر مكوناتها الفكرية والقانونية والتربوية ، وفى تصويرها لسيادة

---

[90] د. حسن حنفى : الفارابى شارحا أرسطو ، الكتاب التذكارى ، تصدير الدكتور مدكور الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣ صـ ١٣٤ - ١٣٥

وهرم السلطة لدى الحاكمين ، وفى ممارستها للسياسة الداخلية والخارجية هى صورة واقعية وصورة مختلفة عن جمهورية أفلاطون المثالية [٩١].

وكان الخلاف فى الحكم على فلسفة الفارابى أحد الدوافع الرئيسية لبحث العلاقة بين المثالية والواقعية فى فلسفة الفارابى من خلال نظريته فى المعرفة ، وهذا الموقف نفسه هو الذى دفع الدكتور فؤاد ذكريا أن يحدد ملامح مثالية الفارابى فى نظرية المعرفة فيرى : أن مثالية الفارابى ليست المفارقة كما كانت عند أفلاطون وليست المطلقة كما كانت عند هيجل ، بل هى أقرب إلى المثالية الذاتية التى تبناها حديثاً كل من باركلى وكانط ، ذلك لأن الفارابى كان يعتقد أن وضوح الأفكار والمعانى يتوقف على وضوح الألفاظ ومعرفة دلالاتها وأغراضها ومقدار صدقها ، ويؤكد على ذلك بقوله : أن مثالية الفارابى قد تميزت بتصور خاص للعالم الخارجى ، فالعالم الخارجى عند الفارابى موجود ومعقول وليس مجرد مجموعة من الانطباعات كما ذكر هيوم مثلاً [٩٢].

ولا شك أن هذه الآراء أكدت تأثر الفارابى الكبير بآراء أفلاطون وأرسطو ، وصبغت فلسفة الفارابى بطابع كلى يجمع بين الواقعية والمثالية ، وفى نفس الوقت تؤكد أن الفارابى لم يستطع أن يكون مثالياً تماماً كأفلاطون ولا واقعياً تماماً كأرسطو ولا ميتافيزيقياً تماماً كأفلوطين. وذلك لأن الفارابى من جهة قد تأثر بمثالية أفلاطون فى الربط بين عالم الوجود وعالم الروح أو المثل ،كما ظهرت واقعيته فى استخدامه لمقولات الزمان والمكان من خلال مبدأ أو قانون الإنية ،

---

[91] راجع تصور ذلك فى آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى ، وكذلك د. محمد عبد المعز نصر : الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين ، الكتاب التذكارى ، تصدير الدكتور مدكور ١٩٨٣ صـ٢٢٨ ـ ٢٣٠

[92] د. فؤاد ذكريا ، نظرية المعرفة ، مكتبة مصر ١٩٩١ صـ ١١٢، ١١٣ نقلاً عن :
Barkeley : A treatise concerning the principles of human knowledge , part 1

وكذلك فى تمسكه بالعقل والمحاكاة كوسيلة للمعرفة ، والإقرار بأن الوجود الطبيعى لا يوجد إلا بالعقل أو التعقل سواء كان بالعقل الإلهى أو العقل الفعال.

ومن جهة ثانية فقد تأثر بواقعية أرسطو خاصة عند اعتماده على عنصرى الاستنباط العقلى والرياضى فى تقديم آرائه فى المعرفة وسائر أنواع العلوم ، ثم اعتماده أيضاً على فكرة تمايز الجوهر عن الأعراض ، وأن الجوهر هو العنصر الثابت من وراء تغيرات الأعراض.

فالواقعيون يهتمون بالجوهر ويقولون أن للأشياء وجود مستقل عن إدراكى لها ، وأن للأشياء وجود مطلق بصرف النظر عن إدراك الإله لها أو إدراك جميع الأشخاص كذلك ، ولذا جاءت واقعية الفارابى متمشية مع واقعية أرسطو فى التوحيد بين الوجود والجوهر ، ورفض موقف أفلاطون فى إرجاع الوجود إلى الماهية أى إلى مجموعة الكيفيات المدركة.

ومن ثم جاءت آراء الفارابى فى كتاب الحروف مؤكدة لهذه المعانى حين قال : إن الجوهر على الإطلاق هو المستغنى بماهيته عن سائر المقولات ، وهو يقال على المشار إليه الذى هو لا فى موضوع أصلاً وهو نفس تعريف أرسطو ، ويقال كذلك على كل محمول عرّف ما هو المشار إليه وما به ماهيته وقوامه ، وعلى ما به قوام ذاته ، ولا يقال الجوهر على غير هذين ، فإن المادة والصورة كلاهما ماهية ثلاثية أى حين يصير الجوهر على ثلاثة أنحاء : أحدهما ما ليس له موضوع من المقولات أصلاً ولا هو موضوع لشىء منها ، والثانى ما ليس له موضوع من المقولات أصلاً وهو موضوع لجميعها ، والثالث ماهية أى شىء اتفق مما له ماهية من أنواع المقولات وأجزاء ماهيته ، فيعرض ها هنا أيضاً أن يكون الجوهر إما جوهراً بالإطلاق وإما جوهراً لشىء ما.

ولا يتوقف الفارابى عند ترديد المفاهيم الأرسطية فى المقولات بل يحاول تعميق هذه المفاهيم وبيان حقيقتها ومجالات استخدامها عبر محاولة التقريب المستمرة بين مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو وحسم مفهوم الجوهر فيقول : الجوهر فى الفلسفة ضربين : أحدهما الموضوع الأخير الذى ليس له موضوع أصلاً ، والثانى ماهية الشيء أى شيء اتفق مما له ماهية.

ورغم محاولة الفارابى الجمع بين واقعية أرسطو ومثالية أفلاطون ، فإن الوصف المناسب هو وصف مثالية الفارابى بالمثالية الاجتماعية لأنه لم يهتم بالفرد إلا من أجل المجموع ، ولم يهتم بالمعرفة إلا من أجل التعليم ، وهى واقعية أكثر منها مثالية لأنها فى الحقيقة مثالية اجتماعية ، ولأن المبادىء التى وضعها للمعرفة والأخلاق والسياسة هى دعوة لتصحيح الوضع الاجتماعى والقيمى للفرد والجماعة والأمة البشرية ككل .

ودليل ذلك أنه عندما حصر مجال المعرفة فى الذهن لم يهمل دور المعرفة كمحرك نحو الحقيقة لإنقاذ الفرد والمجتمع كذلك من الانحراف ، وحدد آلية التغيير والاصلاح فى استخدام مقولات العقل وملكات النفس سعياً من أجل اليقين ، وفى نفس الوقت فأننا لا ننكر نزوعه نحو الواقعية فى تصوره لبناء الإنسان الفاضل الذى يتحلى بالعلم والخلق وجودة الذهن ، والذى هو رأس المدينة الفاضلة ، ورغبته فى تطبيق الفضائل الخلقية المستمدة من الدين والعرف.

والجمع بين المثالية والواقعية أمر لازم لكل من الفيلسوف والعالم والفنان ومن ثم رأينا الفارابى لا ينكر بحال القول بأن الفكرة الواضحة هى التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بوضوح هدفها وما تحقق من نفع لنا ، وهى فى نفس الوقت مجال

للفعل ، وأن وضوح الفكرة يتحدد بوضـــوح آثارهـــا ونتائجهـــا العمليـــة وهـــو مـــا يجمع عليه أصحاب الفكر الواقعي.

ورغم تباين منطلقات المثالية والواقعية ومحاولة الفـــارابي التقريبيـــة بـــين الاتجـــاهين ، فهو يدافع عن المثالية رغم نفيها للجوهر وعدم الاعتراف بـــه ، وفي نفـــس الوقـــت يدافع عن الواقعية التي تقول باستقلال الجوهر المادي عن العقـــل المـــدرك ســـواء كـــان هذا العقل إلهيا أم بشريا ، وهو في نفس الوقت أيضـــا لا يوافـــق المثاليـــة في قـــولهم أن الوجود هو الإدراك وأن جميع إدراكاتنا ترجع إلى الذات .

وهذا ما يدفعنا إلى القول بإن مواقف الفـــارابي النقديـــة والتحليليـــة مـــن فلســـفة أرسطو و أفلاطون وراء تلك الانتقادات العديدة الـــتي وجههـــا أصـــحاب الاتجاهـــات المادية و الواقعية و التجريبية إلى المثالية منذ أفلاطون و حتى الآن .

الفصل الرابع

دور العقل فى معارف الحس

أولاً : العقل وماهية الإدراك الحسى

ثانياً : الوجود الحسى والوجود اللفظى

ثالثاً : وظائف الحس المشترك

رابعاً : نقد الفارابى لمعارف الحس

الفصل الرابع

دور العقل فى معارف الحس

أولاً : العقل و ماهية الإدراك الحسى

لم يهتم الفارابى فقط بمعارف العقل دون الحس ، بل حاول اثبات العلاقة بين المحسوسات والمعقولات فى العملية المعرفية ، ولذا اهتم بوصف طبيعة الإدراك الحسى وكيفية حدوثه من حيث القوة والضعف وما يترتب عليه من معارف ومشاعر ظاهرة أو باطنة وذلك بمثال محسوس فقال : إن الإدراك يناسب الانتقاش ، كما أن الشمع يكون أجنبياً عن الخاتم حتى إذا طابقه عانقه معانقه ضامة وحل عنه بمعرفة ومشاكلة صورة ، كذلك المدرك يكون أجنبياً عن الصورة ، فإذا اختلس عنه صورته عقد منه المعرفة ،كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذاكرة ، فيتمثل فى الذكر وإن غاب المحسوس [٩٣] .

ويصف الفارابى طبيعة الادراك الحسى وكيف يتحول هذا الادراك الى محسوسات ، وذلك من خلال وصف علاقة الحس بالمحسوس حال المعرفة مع احتفاظ الموجود بجوهريته حال إدراكه بالحواس سواء بصر أو شم أو ذوق بدرجة تتوافق مع قدرة الحاسة ، فكل حس من الحواس الظاهرة كما يقول الفارابى : يتأثر من المحسوس مثل كيفيته ، فإن كان المحسوس قوياً خلف فيه صورته زماناً ، فالبصر إذا حدق الشمس تمثل فيه شبح الشمس فإذا أعرض عن جرم الشمس بقى فيه ذلك الأثر زماناً، مع ملاحظة أن الأثر المتبقى لا يرجع إلى العضو الحاس نفسه بل يرجع إلى المصورة التى تحتفظ بصور المحسوسات وترجمها

---

[93] الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ، الفقرة ٣٣ صـ٦٢

إلى مشاعر وأحاسيس ، وكذلك تميز القدرة الحاسة بين حس وآخر وهذا الحس قد يكون وهماً تدركه الحافظة وما يتبقى من صور تدركه المفكرة أو الحافظة ، وتلك طبيعة الإدراك الحسى عند استعمال الحواس وكيف تحوله المصورة والحاسة وسائر قوى الحس كالمخيلة والحافظة إلى محسوسات ،وهو ما وصفه الفارابى بقوله : إن وراء المشاعر الظاهرة شركاً وحبائل لاصطياد ما يقتضيه الحسن من الصور ، ومن ذلك قوة تسمى مصورة وقد رتبت فى مقدمة الدماغ وهى التى استثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن ممارسة الحواس أو ملاقاتها ، فتزول عن الحس ويبقى فيها قوة تسمى وهماً ، وهى التى تدرك من المحسوس ما لا يحس ، وقوة تسمى حافظة وهى خزانة ما يدركه الوهم ، كما أن القوة المصورة خزانة ما يدركه الحس ، وقوة تسمى مفكرة وهى التى تتسلط على الودائع فى خزانة المصورة والحافظة ، فيخلط بعضها ببعض ويفصل بعضها عن بعض ، وإنما تسمى مفكرة إذا استعملها روح الإنسان والعقل فإن استعملها الوهم سميت متخيلة [٩٤].

وعند تحليل آراء الفارابى السابقة يتأكد مدى تأثره بعقلانية كل من أفلاطون وأرسطو وموقفهم من السوفسطائيين بوصفهم أصحاب الاتجاه الحسى الذى يعلى من قيمة وأهمية الإدراك الحسى فيما يحيط بنا لتفسير نشأة الكون من جهة ومعرفتنا العلمية من جهة ثانية.

وكان للسوفسطائيين وعلى رأسهم بروتاجوراس وهيراقليطس وديمقريطس فضل الدعوة للوثوق بمعارف الحس ورفض سائر أشكال المعرفة سواء عقلية أو فطرية وذلك لاعتقادهم بأن جميع معارفنا ترجع إلى التجربة الحسية.

---

[94] الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ، الفقرة ٣٦ صـ ٦٤

ومع ذلك فإن بعضهم لم يقف عند حد معرفة الحواس المباشرة ودعا إلى ضرورة تخطى هذه المرحلة من أجل معرفة أفضل وهى التى تجمع بين عمل الحواس وقوى العقل المدركة ، وهذا النوع من المعرفة أطلق عليه ديمقريطس اسم المعرفة المشروعة وهى التى تعتمد على الاتفاق والفحص وعمل العقل ولا تعتمد على قوى الحس الظاهرة كاللمس أو البصر والسمع والمذاق والشم فقط. وهذا الرأى هو الذى أيده بشدة أفلاطون ونراه كثيراً يتردد فى آراء الفارابى المعرفية ، ففى محاورة ثياتيتوس رفض أفلاطون أن يكون الإدراك الحسى هو المصدر الوحيد لمعارفنا ، وأنه ليس كل إدراك يرجع إلى الحواس ، لأن العقل لا الحس له الدور الأكبر فى عملية الإدراك.

ثم سار على نهجه أرسطو حين اعتبر الإدراك الحسى مرحلة أولية لازمة لابد أن يعقبها مرحلة الإدراك العقلى، وأكد على أن ملكة الإحساس توجد بالقوة ولا تنتقل إلى الفعل إلا عند ظهور الموضوع الخارجى وتصوره فى الذهن ، وجعل أرسطو هذا الانطباع شرطا لتحقق المعرفة بوصفها إمكانية كامنة يحققها ظهور الشيء ولا تكون هى ذاتها إلا تعبيراً عن هذا الظهور [95].

وحاول أرسطو إثبات أن الإدراك الحسى ودوره لا يتعارض مع أهمية ودور الإدراك العقلى ، وفى نفس الوقت يثبت تمايز الحس عن المحسوس ، وأن الإدراك الحسى الذى بالقوة يتميز عن الإدراك الذهنى الذى بالفعل ، وأن الإدراك الحسى يحدث نتيجة الالتقاء المباشر مع الموضوع ليتولد الإحساس أو الانطباع فى النفس بتوسط الأعضاء الحسية ، وأن هذا الإدراك بطبيعته يتميز بالتغير والإختلاف من

[95] د. فؤاد ذكريا : نظرية المعرفة ، مكتبة مصر ١٩٩١ صـ ١٢٣

فرد لآخر تبعاً لموضوع الحس أو أداة الحس ، ومن ثم فموضوع الإبصار يختلف عن موضوع السمع فاللون موضوع الأول والصوت موضوع الثانى.

ولأن الإدراك الحسى عملية مركبة من الحاس والمحسوس ، فهو فى حاجة إلى تحديد العلاقة بين الموضوع المدرك ووسيلة الإدراك ، وإثبات أن الفرد الجزئي لا يدرك إلا بالحس أما المحمول فيدرك بالعقل لأنه هو الكلى الذى ينظم الفرد ويحقق الاتصال.

ويأتى الفارابى فى كتاب الحروف متأثرا برأى أرسطو ويردد الكثير من أقوال أرسطو فى تعريف الوجود الحسى وأنواعه وماهية الموجود فى حال القوة وحال الفعل ومتى يقال على الشيء أنه موجود فيقول : الموجود يقال على ثلاثة معان : على المعقولات كلها ، وعلى ما يقال عليه الصادق وعلى ما هو منحاز بماهية خارج النفس سواء تصورت أم لم تتصور. ويفصل الفارابى القول فى ماهية هذه الأنواع حين يقول : وينبغى أن تعلم ما هى الأشياء التى لها ماهيات خارج النفس فتحصل إذاً على المعقولات وعلى ما عليها تقال ، وعلى ما عنها استفادت ماهيتها وهى مادها ، فلذلك إذا قلنا فى الشيء إنه موجود وهو موجود فينبغى أن يسأل القائل لذلك أى المعنيين قصد ، هل أراد أن يعقل منه صادق أو أراد أن له ماهية ما خارج النفس بوجه ما من الوجوه ، والموجود الذى يعنى به ما له ماهية ما خارج النفس منه موجود بالقوة ومنه موجود بالفعل ، وما هو موجود بالفعل ضربان ، ضرب غير ممكن أن لا يكون بالفعل ولا فى وقت من الأوقات أصلاً فهو دائماً بالفعل ، ومنه ما قد كان لا بالفعل وهو الآن بالفعل وقد كان قبل أن يكون بالفعل موجود بالقوة ، ولا فرق أن تقول بالقوة أو

بالإمكان ، فإن ما هو موجود بالقوة منه ما هو بقوته وإمكانه مسدد نحو أن يحصل بالفعل فقط ، ومنه ما هو مسدد لأن يحصل بالفعل أو لا يحصل [96].

وعند مقابلة آراء الفارابى هذه ببعض الإتجاهات الحديثة من أصحاب المعرفة الحسية ، وخاصة أصحاب الإتجاهات التجريبية والتحليلية الأكثر إهتماماً بنظرية المعرفة ، ثم أصحاب الاتجاه المثالى والواقعى على ما بينهما من تناقض حول طبيعة المعرفة الحسية وقيمتها.

ولا شك فإن هذه المقابلة سوف تؤكد لنا مدى أهمية مبحث المعرفة الحسية أو الإدراك الحسى وعلاقته بقوى العقل المدركة فى تكوين نظرية المعرفة ، كما يظهر أيضاً قيمة وأهمية آراء الفارابى فى إبراز دور معارف الحس عند بادىء الرأى أو أصحاب الموقف الطبيعى واعتبارهم أن الوجود الحسى هو أصل جميع المعارف، ولا نغالى إذا قلنا أن أصحاب المدرسة التحليلية وعلى رأسهم برتراند راسل فى مقدمة معسكر التأييد لفكر الفارابى لأن المعرفة الحسية عنده إما معرفة باللقاء أو بالوصف أو بالمباشر ، وأن صدق هذه المعرفة يتوقف على مدى تطابقها مع الواقع أو الموجود ، وأن الوجود الحقيقى عنده ليس هو مجرد وجود الأشياء ، كما أن وجود هذه الأشياء ليس رهناً بمعرفتها ، لأن الوجود الحقيقى نراه فى وجود المعانى والماهيات الرياضية التى يمكن تحليلها أو الوقوف عليها بالعقل وهذا هو الوجود الواقعى الذى لا يتأثر بذاتية الشخص المدرك أو بمعرفته الشخصية ، وهو نفس ما ذهب إليه الفارابى ومن قبله أفلاطون.

ومن الملاحظ أن الفارابى قد استفاد من فكرة أرسطو فى أسبقية الادراك الحسى على الادراك العقلى وخاصة عندما أثار أرسطو فكرة عدم التناقض أو

---

96 الفارابى ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى دار المشرق بيروت ١٩٩٠ صـ ١١٦،١١٨،١١٩

التعارض بين معرفة الحس ومعرفة العقل واعتبر الأولى مرحلة أولى بالقوة والثانية هى التى تنقل معارفنا إلى الفعل ، وقد تلقاها الفارابى وجعلها نقطة الانطلاق لنزعته التقريبية وامكان الجمع بين سائر أنواع المعارف ، فالحواس لا غنى عنها فى إدراك ظواهر الأشياء وكذلك الأجزاء الظاهرة للعيان ، أما العقل فلا غنى عنه فى إدراك الماهيات الكلية التى لا يمكن أن تكون موضوعات للإدراك الحسى ، فالعقل باستطاعته فهم العالم الخارجى وقوانين حركته وتقديم أحكام عامة على تلك الموجودات التى لا تستطيع الحواس فهمها ، وهكذا أيد الفارابى أرسطو عدم الفصل بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية رغم تميز كل منهما وأسبقية الحس على العقل ، وهو الرأى الذى عارضته الفلسفات التجريبية المعاصرة .

ثانيا : الوجود الحسي و الوجود اللفظي

تعرض الفارابي للعلاقة بين الادراك الحسى والتعبير اللفظى الذى يقوم بعملية الوصف أو الحكم على الشيء المرأى في الفصل الثالث عشر من كتاب الحروف وذلك عندما يتحدث الفارابي عن الوجود الحسي و متى يقال عليه جوهر و متى يكون موضوع أو عرض ، و عن مفهوم الجوهر و الألفاظ و المعاني التي تحدد ماهيته سواء عند الجمهور أو الخواص .

فالجوهر عند الجمهور يقال على الأشياء المعدنية و الحجارية التي هي عندهم بالوضع و الاعتبار نفيسه ، و هي التي يتباهون في اقتنائها و يغالون في أثمانها . و قد يستعملون اسم الجوهر مثل قولنا : زيد جيد الجوهر ، ويعنون به جيد الجنس و جيد الآباء وجيد الأمهات ، فالجوهر يعنون به الأمة و الشعب و القبيلة . و كثيرا ما يقولون فلان جيد الجوهر و يعنون به جيد الفطرة التي بها يفعل الأفعال الخلقية أو الصناعية و بالجملة الأفعال الإرادية ، فإن الإنسان إنما يفطر على أن

تكون بعض الأفعال الإرادية أسهل عليه من بعض.[97] والجوهر بوصفه ماهية إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع ينقسم إلى بسيط روحانى كالعقول والنفوس المجردة وإلى بسيط جسمانى كالعناصر وإلى مركب فى العقل دون الخارج كالماهيات الجوهرية المركبة من الجنس والفصل وإلى مركب منهما كالمولدات الثلاثة[98].

ولأن الجوهر يحتاج إلى الأعراض و الأجزاء التي لا تنفك عنه فإن ذلك وراء قول الفارابي : إن ماهية الشيء الكاملة إنما هي بصورته إذا كانت في مادة ملائمة معاضدة على الفعل الكائن عنها ، فإن كان كذلك فإن الفطرة التي كان الناس يعنون بقولهم الجوهر إنما هي ماهية الإنسان والتي بها الإنسان إنسان بالفعل ، فإذن إنما يعنون بالجوهر ماهية الإنسان ، سواء كان ذلك جوهر زيد أو آبائه أو جنسه ، وأيضا فإنهم يظنون أن آباءه و أمهاته وجنسه الأقدمين هم مواده التي منها كون ، ويظنون أن مواد الشيء متى كانت جيدة كان الشيء جيدا ، فهم يعنون بالجوهر ههنا أيضا مواد الشيء و يرون أن ماهية الشيء بمادته فقط ، وآخرون يرون أنها بأجزاء ماهية[99].

و الإدراك الحسي كمعرفة بالموجود عند الفارابي يمر بمراحل متعاقبة ، وله متطلبات لكل مرحلة ، ففي المرحلة الأولى يتولد الشوق إلى المعرفة بالموجودات و الصنائع والميل إلى معرفة أسباب الأمور المحسوسة سواء في الأرض أو ماعليها وفي ما حولها وإلى سائر ما يحس من السماء و يظهر ، وإلى معرفة كثير من الأمور التي استنبطتها الصنائع العملية من الأشكال و الأعداد والمناظر وغير ذلك .

---

97 الفارابى ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى ، دار المشرق بيروت ١٩٩٠، صـ ٩٨، ٩٩

98 الجرجانى : كتاب التعريفات ، تحقيق د. عبد المنعم الحفنى ، دار الرشاد ١٩٩١ صـ ٩٠

99 الفارابى ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى ، دار المشرق بيروت ١٩٩٠، صـ ٩٩، ١٠٠

وفي هذه المرحلة أيضا ينشأ من يبحث عن علل هـذه الأشـياء و يحـاول التعـبير عنها باللفظ ، ومن ثم يستعمل أولا الطرق الخطبية لأنها هـي الطـرق القياسـية الـتي يشعرون بها أولا فيحدث الفحص عن الأمور التعاليميـة والأمـور الطبيعيـة .ثم تبـدأ المرحلة الثانية من مراحل الإدراك الحسي بوصفه معرفـة بـالموجود ، وهـي مرحلـة الخلاف و المراجعة و التصحيح .

و يصف الفارابي هذه المرحلة بقولـه : ولا يـزال النـاظرون فيهـا يسـتعملون الطرق الخطبية فتختلف بينهم الآراء و المذاهب ، و تكثـر مخاطبـة بعضـهم بعضـا في الآراء التي يصححها كل واحد لنفسه و مراجعـة كـل واحـد للآخـر ولا يزالـوا يجتهدون و يختبرون الأدلة إلى أن يقفوا علـى الطـرق الجدليـة ، ولأن السوفسـطائية تشبه الجدلية يستعمل كثير من الناس الطـرق السوفسـطائية في الفحـص عـن الآراء و تصحيحها ، ثم يستقر في النظر في الأمور النظريـة و الفحـص عنـها وتصـحيحها على الطرق الجدلية و تطرح السوفسـطائية ولا تسـتعمل إلا عنـد المحنـة ، فيتـبين بالطرق الجدلية إنها ليست كافية بعد في أن يحصل الـيقين ، ومـن ثم يحـدث حينئـذ الفحص عن طرق التعليم و العلم اليقين [١٠٠].

ثم تأتي مرحلة اليقين عندما يقف الناس على الطـرق التعاليميـة وتكـاد تكتمـل أو تكون قد قاربت الكمال فيلوح لهم الفرق بين الطـرق الجدليـة و الطـرق اليقينيـة ويميل الناس إلى علم الأمور المدنية وهـي الأشـياء الـتي مبـدؤها الإرادة والاختيـار ويفحصون عنهابالطرق الجدلية مخلوطة بالطرق اليقينية .

وهذه هي مرحلة التفلسف حيث تكتمـل الفلسـفة النظريـة والعامـة الكليـة ، وينقسم التعليم إلى : تعليم خاص هو بـالطرق البرهانيـة فقـط ، والى تعلـيم عـام

[100] الفارابى ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى، دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ، صـ ١٥٠،١٥١

يكون بالطرق الجدلية أو بالخطبية أو بالشعرية ، غير أن الخطبية و الشعرية هي أحرى أن يستعملا في تعليم الجمهور ما قد استقر الرأي فيه و يصح بالبرهان من الأشياء النظرية و العملية [١٠١].

ولأن الإدراك الحسي و معرفة حدوده و علاقته بعوارض النفس و علاقته بالعالم الفيزيائي لايتحقق إلا بالعقل ، أى بالعمليات العقلية كالتخيل و التذكر و التصور و التجريد الذى يحتاج ضرورة إلى وسيلة التعبير والحكم والفهم ، من اجل ذلك جعل الفارابي الألفاظ الدالة على الكم و الكيف وسيلة التعرف على مقولات الفكر ، و جعل حرف (كم) لمعرفة الكمية وحرف (لم) لمعرفة العلة وحرف (ما) يستعمل في السؤال وحرف (أي) قد يستعمل للسؤال وقد يستعمل للتمييز بين الأشياء ، وحرف (لما) أو (لم) بوصفه حرف سؤال يطلب به سبب وجود الشيء أو سبب وجود الشيء لشيء وهو شبيه بحرف لماذا الذي يستعمل في السؤال فيما قد علم وجوده و صدقه أولاً إما بنفسه وإما بالقياس ، ومتى السؤال بهل يتقدم سؤال لم .؟

ثم يصنف الفارابي مجال استخدام هذه الحروف والألفاظ وهى فى الأصل مقولات العقل للتعبير عن الموجودفي عمومه وفائدة اقتران حرف السؤال بجنس الشيء ، مع ملاحظة ضرورة التمييز بينها عند الاستخدام الفلسفي و بين استخدام العوام لها . فيقول : أصناف الحروف التي تطلب بها اسباب وجود الشيء وعلله على ما يظهر ثلاث : لماذا وجوده ، وبماذا وجوده ، وعن ماذا وجوده ، فأما حرف : **ماذا وجوده** : فالذي يدل عليه حد الشيء وهو ماهية ملخصة ، فإذن ماهيته هي أحد أسباب وجوده.

---

[101] الفارابى ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى، دار المشرق بيروت ١٩٩٠، صـ ١٥٢

وبماذا وجوده : فإنه الذي به وجوده وهو فيه ، فإن الذي به وجوده قد يكون فيه وقد يكون خارجا عنه.

وعن ماذا وجوده : قد يستخدم في العلوم التي يحتاج في كثير من الأمور التي فيها ارتياض جدلي ، فإن المتعلم إذا سئل عن شيء منها هل هو كذا أو ليس هو كذا ، فإن المعلم ينبغي أن يجيبه أولا إنه كذلك ، ثم يردف ذلك بحجة جدلية يتبين عنها ذلك الشيء و ينتظر من المتعلم أن يأتي بما يبطل ذلك الشيء ويناقض ما أورده المعلم لا يجادل ولكن يستزيد من المعلم البيان ويتعلم أن الذي أورده ليس بكاف في إعطاء اليقين[١٠٢].

أما حرف ما : فيستعمل في السؤال للدلالة على السؤال عن شيء ما مفرد ، فطلب بهذا الحرف علمه.

ويشير الفارابى الى إمكانية تنوع استخدام الحروف وخاصة حرف ما للدلالة على الموجود الحسى وكيفية التعرف عليه من خلال التعرف على نوعه وجنسه ، وفى ذلك يقول : ولأن الشيء هو أعم ما يمكن أن نعلمه ، فإذا علم أنه دال على شيء ما كقولنا " ما المعنى " سؤال دال على شيء متفق عليه وقد يقرن بمحسوس كقولنا ما الذي تراه وما الذي بين يديك ، وقد يقرن باسم معقول المعنى عرف ضربا من المعرفة كقولنا : الإنسان ما هو فيطلب معرفته وإقامة معناه في النفس وأن تحصل ذاته معقولة ، وقد يقترن حرف ما بنوع من الأنواع بعد أن فهمنا ما يدل عليه اسمه الذي وضع أولا دالا عليه فنقول : الإنسان ما هو والنخلة ما هى؟ فيجاب عنه بجنس ذلك النوع أو حده .

---

[102] الفارابى ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى ، ط٢ دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ، صـ ٢٠٥، ٢٠٩

ومعنى ذلك أن الجواب على السؤال ما هو الشيء يفيد معنى وفى نفس الوقت يدل على نوع الشيء وبالتالى يفهم الشيء المسؤل عنه ويفهم معناه فى النفس ويتصوره الإنسان به ويحصل له فى النفس معقول ما ، وقد يلتمس به (أى حرف ما) تفهم معنى النوع الذى يدل عليه ذلك اللفظ ومقصوده وإقامته فى النفس كقولنا : ما معنى القوة المدبرة فى الدماغ ، وما معنى العالم ، فإن هذه كلها تشرح الأسماء وتحصيل معانى تلك الألفاظ مقصورة بأجزائها التى إذا ألفت حصل منها معنى معقول ملخص مشروح بأجزائه التى يصير بها معقولاً مقصوراً فى النفس فقط [103].

وأما حرف أى : فيستعمل للتمييز بين الأشياء ، ويستعمل أيضاً سؤالاً يطلب به علم ما يتميز به المسئول عنه وما ينفرد أو ينحازبه عما يشاركه فى أمر ما ، ويستعمل هذا الحرف فى السؤال عما تصورناه بما يدل عليه اسمه وجنسه والتمسنا بعد ذلك أن نتصوره ونعقله ونفهمه فى أنفسنا بما ينحاز وينفرد به ويتميز عن كل ما يشاركه فى ذلك الجنس ، وبما إذا عرفناه كنا عرفنا به ذلك النوع فنقول فى الإنسان مثلاً أى حيوان هو ، والنخلة أى نبات هى ، وربما لنا أى شيء هو ، فإن الشيء يجرى فى بادىء الرأى مجرى أعم الأشياء للمسؤل عنه [104].

ومعنى ذلك أن آراء الفارابى التى وردت فى كتاب الحروف أظهرت قدرته على استخدام مقولات العقل فى المعرفة عموما ، واثبات دور العقل فى اليقين الحسى ، كم انها قد كشفت عن قدرته فى تحديد العديد من المفاهيم والمصطلحات الفلسفية كالذات والجوهر والوجود وغيرها وبيان وظيفة اللغة فى تقدير الوقائع ومعرفة حقيقة الشيء المراد معرفته عن طريق وضوح المعانى

103 الفارابى ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى ، ط٢ دار المشرق ببيروت ١٩٩٠ ، صـ ١٦٥-١٧١
104 الفارابى ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى ، ط٢ دار المشرق ببيروت ١٩٩٠ ، صـ ١٨١، ١٨٢

والألفاظ المستخدمة للتعبير عن الأشياء المحسوسة ، وإثبات أن الفلسفة ومصطلحاتها وقضاياها لابد أن تعتمد على تحليل القضايا والأحكام وبيان المعانى وفق مقولات المنطق والبرهان العقلى .

كما كشفت أيضاً عن اهتمامه باللفظ والمعنى وكيفية تركيب الألفاظ للحصول على المعانى المعقولة فى النفس ، كما كشفت أيضاً عن موقفه النقدى من معارف العوام المعتمدة على ألفاظ ومعانى خطبية معتادة ومحفوظة فتحصر أقاويلهم وألفاظهم فى الكتابة ، وكيفية تحديد العلوم والصنائع التى تستخدم فيها الألفاظ والحروف التى يستخدمها العوام وغيرهم فى التعبير والفهم ، و هى عنده خمس صنائع تعتمد على الألفاظ وهى صناعة الخطابة والشعر والقوة على حفظ أخبارهم وأشعارهم ورواياتها وصناعة علم لسانهم وصناعة الكتابة.

ولكى يثبت الفارابى العلاقة بين الوجود الحسى والوجود اللفظى ، كان لابد أن يتعرض لبيان المفهوم من الذات والموجود والجوهر ، كما حرص على بيان حقيقة اللفظ ووظيفته فى اللغة كرابطة وثيقة بين الجمل والعبارات وبين الوقائع والأحداث التى يتكون منها الوجود العام ، وإثبات أن وظيفة اللغة عموماً هى تقرير الوقائع واستطارة الانفعالات وإدراك الفضائل وأفعال الخير والتأثير والتعبير عن المشاعر الذاتية وتوجيهها ، أما الألفاظ عند الفارابى فهى دالة على الأجناس والأنواع أو الأعيان والأشخاص والمعانى ، وهى تنقسم إلى نوعين : الألفاظ الموضوعية وهى التى تشير إلى عالم الحس وتحصل معانيها عند مواجهة الموضوعات التى تعنيها ، أما الألفاظ المنطقية فعلى العكس فهى لا تنطوى على أية معان فى ذاتها لأنها تشير إلى عالم الوجود الحسى التجريبى بوصفه أصل جميع

المعارف ، ومن ثم فإن الصدق لقضية ما أو واقعة ما يحتاج إلى واقعة خارجية أخرى مماثلة لها فى العالم الخارجى.

وهنا تأتى مهارة الفارابى فى استخدام مقولات العقل النظرى التى صاغها فى صورة أسئلة ثم فى صورة مفاهيم لغوية عند التعبير عن الوجود الحسى المتميز عن الوجود الإنسانى وروحه وتحديد المفاهيم المستخدمة للتعبير عن هذا الوجود مثل :

مفهوم الموجود : ففى اللغة الموجود اسم مشتق من الوجود والوجدان ، وعند الجمهور يعنون به أن يحصل الشيء معروف المكان ، وأن يتمكن منه فيما يراد منه ويكون معرضاً لما يلتمس منه ، وقد يعنون به أن يصير الشيء معلوماً كقولهم وجدت زيداً كريماً أو لئيماً فإنما يعنون بهٔ عرفت زيداً كريماً أو لئيماً لا غير.

وفى سائر اللغات فالموجود لفظة تستعمل فى الدلالة على الأشياء كلها ولا يخصون بها شيئاً دون شيء ، ويستعملونها فى الدلالة على ربط الخبر بالمخبر عنه وهو الذى يربط المحمول بالموضوع ارتباطاً بالإطلاق من غير زمان ، وإذا أرادوا أن يجعلوه مرتبطاً بزمان محصل ماضى أو مستقبل استعملوا كلمة الوجودية وهى كان أو يكون أو سيكون الآن.

وعند استخدامها فى العلوم النظرية : فالموجود لفظ مشترك يقال على جميع المقولات ، وهى التى تقال على كل مشار إليه سواء كان فى موضوع أو لا فى موضوع ، والأفضل أن يقال إنه اسم جنس من الأجناس العالية على أنه ليست له دلالة على ذاته ، لأن الموجود لفظ يقال على جميع أنواعه مثل اسم العين ثم يقال على كل ما تحت نوع نوع بتواطؤ على أنه اسم أدل لذلك النوع ، ثم لكل ما تحت ذلك النوع ، وقد يقال على كل قضية كان المفهوم منها هو بعينه خارج

النفس ، وبالجملة على كل متصور ومتخيل فى النفس وعلى كل معقول كان خارج النفس [105].

وهكذا فى كل مصطلح يشير إلى مقولة من مقولات الوجود العام كالجوهر والعرض والعلة والزمان والمكان وما يتصل بها من عوارض قليلة المكث سريعة الزوال مثل الغضب وغيره فما كان منها فى الأجسام سميت عوارض جسمانية ، وما كان منها فى النفس سميت عوارض نفسانية ، وكل ما هو بالعرض فى شىء ما فإنه موجود فيه على الأقل ، وكل ما هو بالذات لا بالعرض فهو إما دائم فيه وإما فى أكثر الأوقات ، فالجوهر هو المقابل للعرض وهو يقال على ذات الشىء فهو ذات مضافة ويقال على ماهية شيء وجزء من ماهيته وبالجملة لكل ما أمكن أن يجاب به فى أى شيء كان فى جواب ما هو ذلك الشيء [106].

ثالثاً : وظائف الحس المشترك

عندما بحث الفارابى علاقة المعرفة الحسية بالمدركات والقوى العقلية ركز على العامل المشترك فى جميع المدركات وسماه بالحس المشترك ، ومن ثم حدد الفارابى أهم وظائف الحس المشترك وحصرها فى التمييز بين المحسوسات والتوسط لدى قوى التصور والتخيل لتقديم صور متميزه واضحة أمام العقل ، وكذلك فى التمييز والتهذيب والتنقيح لكافة المحسوسات وأوضح ذلك فقال : إن الأشياء المحسوسة هى غير المعلومة ، والمحسوسات هى أمثلة للمعلومات ، وقد

---

[105] الفارابى ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى ، ط٢ دار المشرق بيروت ١٩٩٠، صـ ١١٥-١١٦

[106] الفارابى ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى ، ط٢ دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ، صـ ٩٦ – ٩٧ وكذلك صـ ١٠٦

يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات دون توسط ، وليس الأمر كذلك لأن بينها وسائط وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه فيؤدي الحس المشترك تلك إلى التخيل ، والتخيل يؤدى إلى قوة التمييز لتعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً ويؤديها به منقحة إلى العقل فيحصلها إلى العقل غاية [١٠٧].

وهنا يمكن ملاحظة الفرق بين الفارابي وأرسطو ، لأن أرسطو قد نبه إلى غموض وظائف الحس المشترك حين قال : إن وظيفة الحس المشترك تعنى إدراك الإحساس بالإحساس ، وأن الحس المشترك وحده القادر علىى إدراك تلك المحسوسات والتمييز بينها ، وأن كل حاسة وحدها لا تستطيع ذلك لأن الحس المشترك هو ما يدرك في آن واحد أن هذا المحسوس مخالف لذلك تبعاً لاختلاف المحسوسات الفعلى واختلاف الحواس التي تنقلها.

وهذا الرأى قد انتقده الفارابي ثم انتقده ابن رشد بعد ذلك عند تلخيصه لكتاب النفس لأرسطو ورفض الإيحاء بأن الحس المشترك يشير إلى الحاسة السادسة فقال ابن رشد : إنه لو كان هناك حاسة سادسة غير هذه الحواس الخمس لكان لها عضو حاس آخر أو محسوس آخر ولكننا نجد أن كل واحدة من هذه الحواس تدرك محسوساتها وتدرك مع هذا أنها تدرك فهى تحس الإحساس وكأن نفس الإحساس هو الموضوع لهذا الإدراك [١٠٨].

---

107 الفارابى ، أبو نصر : رسالة فى جواب مسائل سئل عنها ، ضمن كتاب الجمع بين رأى الحكيمين فقرة ٢٨ ، صـ ٨٥

108 راجع فى ذلك : أرسطو ، كتاب النفس جـ٣ صـ ٤٢٥ ، وفى الترجمة العربية صـ٩٤ ، وكذلك ابن رشد تلخيص كتاب النفس لأرسطو تحقيق وتقديم د. احمد فؤاد الأهوانى النهضة المصرية ١٩٥٠ صـ ٥٥-٥٧

وهنا ملاحظة : هى أن رأى الفارابى لا يبتعد كثيراً عن رأى أرسطو رغم الاختلاف الظاهرى بينهما بدليل أن طبيعة الحس المشترك وماهيته عند الفارابى أنه قوة عاقلة تدرك المحسوسات المشتركة كالحركة والسكون والشكل والمقدار والعدد والوحدة والترابط كماً وكيفاً وتتلقى مختلف الإحساسات من الحواس الخمس وتدرك ما هو مشترك بينها ، ولأن هذا الحس عنده ينسلخ من هذه الصورة المفارقة للمحسوس ولا يدرك الصورة إلا فى مادة وإلا مع علائق المادة ، ورغم هذا القول فإن رأى الفارابى غير ما قرره أرسطو من قبل ، لأن الحس المشترك عند أرسطو هو الحس الباطن الذى تجتمع عنده جميع الإحساسات عبر الحواس الظاهرة فهو الإحساس الحقيقى ومركز تلاقى الإحساسات ، أما الفارابى فيقرر أنه الحس الظاهر وليس هو الحس الباطن أو حس المشاعر أو الأحاسيس ، ومن ثم فإن هذا الحس المشترك أو الظاهر عنده لا يدرك زيداً من حيث هو بل يدرك أحواله من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك حتى لو كانت تلك الأحوال داخلة فى حقيقة الإنسانية ويشارك فيها الناس كلهم ، على حد تعبير الفارابى نفسه [١٠٩].

ودليل آخر على تميز رأى الفارابى عن ما قدمه أرسطو فى وظائف الحس المشترك وماهيته هو أن الحس المشترك عند الفارابى ليس معناه أن تحصيل المعارف يتم بطريقة آلية أو طبيعية بل لابد من إعمال العقل فى التفكير والتذكر لاسترجاع هذه المعارف والحكم عليها ، ولذا انتقد الفارابى رأى أرسطو الذى أورده فى كتاب البرهان وهذا النقد يفسره العديد من الباحثين على أنه تأييد.أو تأثر من جهة الفارابى بالمعلم الأول وخاصةً بضرورة المعرفة ولزومها.

---

[109] الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ، فقرة ٣٧ ، صـ ٦٤

وهذا الرأى يؤيده قول أرسطو إن طالب المعرفة أحد اثنين : إما أن يطلب ما يجهله وإما أن يطلب ما يعلمه. فإن كان طلبه لما يجهل فكيف يوقن بعد العلم أنه قد حصل ما كان يطلبه ، وإن كان طلبه لما يعلم فطلبه الثانى فضل لا يحتاج إليه . وهذا القول لايوافق عليه الفارابى ويرد عليه بقوله : وهذا شك أورده أرسطو فى كتاب البرهان.

ثم يأتى قول الفارابى معلقاً على كلام أرسطو والذى يدل على عدم موافقته عليه وخاصة قول أرسطو : إن من فقد حساً ما فقد فقد علماً ما فيدل على أن الفارابى وكذلك أرسطو لا يوافقوا ولا يتحمسوا لمعرفة الحس ، ولإ لمن يطلبها رغم هذا القول المشهور عنه "من فقد حساً ما فقد فقد علماً منا". وإلا لما وصف هذه المعرفة وحصولها اللا إرادى فى النفس فهو يقول : فالمعارف إنما تحصل فى النفس بطريقة الحس وهى تحصل من غير قصد شيئاً فشيئاً ، ولا داعى لتذكر الإنسان بعد حصول جزء منها.

ورغم اتفاق كل من الفارابى وأرسطو على أفضلية المعرفة العقلية على معارف الحس ، فيأتى الفارابى ويصف المعرفة الحسية بالعلم على أساس أنها عملية تذكر وتفكر وأنها مكتسبة وليست عملية طبيعية أو آليه كما وصفها أرسطو ، ثم يعبر عن ميله إلى رأى أفلاطون ويأتى ذلك فى قوله : أما أفلاطون فيرى أن العلم تذكر وأن التفكر هو تكلف العلم ، والتذكر تكلف الذكر ، والطالب مشتاق متكلف (أى المعارف) فمهما وجد فيما قصد معرفته دلائل وعلاقات ومعانى ما كان فى نفسه قديماً فكأنه يتذكر عند ذلك.

ورغم الاختلاف الواضح هنا بين أفلاطون وأرسطو يأتى الفارابى ويرى أن قول الحكيمين قريباً من بعضهما البعض وإن ظهر أن هناك خلافاً فإن ذلك يرجع إلى أن القولين قيلا فى موضوعات مختلفة فى توضيح نظريات مختلفة .

وبعد عرض آراء كل من الفارابى وأفلاطون وأرسطو فى المعرفة الحسية وعلاقتها بالمعرفة العقلية ، وعند مقارنة رأى الفارابى هذا بما يقابلة فى الفكر المعاصر يمكننا القول أنه : بالرغم من أن الإدراك الحسى مصدر كافة المعارف سواء عقلية أو تجريبية أو مثالية ، فإن الخلاف لا يزال مستمراً حول مقدار الثقة بمعارف الحس ومدى الوثوق بمعارف الحس المشترك ، وهل يمكن الوقوف عندها واليقين بها أم نعتبرها مرحلة وخطوة سابقة على معارفنا ويجب أن نتخطاها نحو التجربة والموقف ومعارف العقل؟.

وبالفعل فقد كان هذا التساؤل والخلاف بين أقطاب الفكر الفلسفى من اليونان والعرب وراء ظهور العديد من النظريات التى تفسر الإدراك الحسى وجعلت منه محوراً للبحث فى نظرية المعرفة، وتلك أهم النظريات التى تناولت الحس المشترك ووظائفه فى الفلسفات المعاصرة :

*النظرية الطبيعية: **Naiva realism**:*

وهى التى تعرف بالواقعية الساذجة أو بالموقف الطبيعى وقد عبر عنها توماس ريد T. Raid (1710-1796) بقوله : إننا ندرك الأشياء المادية إدراكاً مباشراً دون وسيط سوى الحواس الخمس ، ولذا فإن مظهر الشىء هو حقيقته ، وحقيقته هى ما يبدو لنا منه وأن لكل شىء مادى وضع مكانى محدد ثلاثى الأبعاد وله وجود مستقل عن وجودنا وإدراكنا له.

وقد قوبلت هذه النظرية بانتقادات عديدة أهمها القول : أننا ندرك الأشياء المحسوسة بطريقة غير مباشرة وليس بطريقة مباشرة ، وأننا نستطيع التمييز بدون الإدراك الحسي بين ظواهر الأشياء وحقائقها . وقد وصف أصحاب هذه النظرية الركون الى معارف الحس بالموقف الطبيعي الذى يجب أن يتصف بالموضوعية لأنه قائم على معارف الحس الظاهرة ، وأكد أصحاب هذه النظرية أن الموضوعية فقط تتحقق فيما له شكل ومقدار وحركة وسكون وامتداد ، وليس فيما يمكن أن نتصوره من ألوان وأصوات وروائح وطعوم او حرارة أو برودة ، أو أن يرجع ذلك لمجموعة الانفعالات الذاتية التى تحدث نتيجة لما تتأثر به حواسنا ، وقد رد هؤلاء على باركلى عندما ربط بين قولهم بالمعرفة الحسية والموضوعية ، فقالوا إننا لانقصد بالموضوعية وجود الكيفيات فى الأشياء كوجودها فى الإحساس ، وأن فى الشيء الملون إحساسا باللون ، وأن فى الشيء الحلو إحساسا بالحلاوة كما توهم باركلى .

و هذه النظرية دفعتنا للرجوع إلى الفارابي الذي يؤكد صراحة على أن المعرفة الحسية لا تقف عند مجرد الإدراك الحسي المباشر ، بل لابد من تحول هذه المدركات عن طريق قوى العقل من حال القوة إلى الفعل ، لأن الإدراك الحسي لا يتم في غياب العقل ، وهو يؤكد هذا المعنى بقوله : إن الأشياء المادية إذا ما أدركها العقل تحولت إلى معقولات وصار لها وجود في العقل يخالف وجودها المادي ، وأن العقل يكون في الإنسان بالقوة ، فإذا ما أدرك الإنسان بحواسه صور الأجسام الخارجية أصبح العقل عندئذ موجوداً بالفعل .

ومعنى ذلك أن حصول المعرفة الحسية هو انتقال للعقل من القوة إلى الفعل، وأنه عن طريق العقل الفعال وحده يستطيع الإنسان أن يحصل المعاني الكلية عن الأشياء وبهذا يتحول الإدراك الحسي إلى إدراك عقلى كما يقول الفارابى [١١٠].

نظرية الواقعية التمثيلية : Representative Realism

وقد ظهرت هذه النظرية في مواجهة النظرية السابقة التي تقول بالأفكار الفطرية والمعارف المباشرة ، وقد تزعم هذه النظرية جون لوك (١٦٣٢ ــ ١٧٠٤) الذي أكد على أن الفلسفة هى العلم المهتم بدراسة العقل البشرى ، وأن الإدراك الحسي هو جملة من الخبرات التي تتألف من الإحساس والاستبطان الذي يمثل الوعي بالعمليات العقلية ابتداءً من الإدراك الحسي نفسه ثم التذكر والتفكير والاستدلال وغيرها ، وأن العقل مجرد صفحة بيضاء ليس به أفكار أو أحاسيس بالفطرة ، و لكن الخبرات الحسية هي التي تمده بالأفكار والمعارف ، وبالتالى فإن هذه الخبرة الحسية هي مصدر جميع أفكارنا وتعتمد عليها جميع معارفنا .

وكان تأثير هذه النظرية كبيرا لأن لوك قد أكد من خلالها على أن العقل البشرى يجب أن يكون الموضوع الأساسى لكل بحث فلسفى ، وأن الفلسفة هى العلم الذى يجب ان يهتم بدراسة الأفكار وطريقة تكوينها والعلاقات بينها ، ومدى ترابطها ، وأن العقل هو أداة البحث فى المعقول والكشف عن الحقائق وتحديد العناصر الأولية للمعرفة ، وكيف تنتقل معارفنا من النظر الى العمل ، ومن المحسوس الى المعقول .

---

[١١٠] د. حسين على محفوظ : الفارابي في المراجع العربية . بغداد ١٩٧٥، ص ٣٥٧

وقد أقام لوك نظريته على دعامة أساسية هي أن القبول العام لبعض الأفكار التي يقال إنها فطرية لا يثبت فطريتها وإنما قد يثبت رسوخها بالتجربة ، وعلى ذلك لاتقبل الأفكار التي يقال إنها فطرية ، ذلك أن الأطفال وضعاف العقول والبدائيون لايدركوا مبادئ المنطق وبعض مقولات الصدق واليقين كالهوية وعدم التناقض ، ولا حتى مبادئ الأخلاق الأساسية ، ولذا فهم لايدركوا الحقائق العامة ولا دقائق الأمور بسهولة ، بل إنهم يقضون وقتا طويلا للتأكد من معارفهم أو حتى إدراك ماهية بعض القضايا العامة [111].

وعند مقارنة آراء لوك بما أورده الفارابي في كتابه : الجمع بين رأي الحكيمين نرى بعض التقارب أو التوافق خاصة عندما يتحدث عن الجوهر والعرض وكيفية إدراك الأمر الجزئى بهدف الحصول على معنى كلى يقبله العقل . فالفارابي يبدأ بتحديد هوية الشيء المدرك فيقول: الأشخاص ضربان : ضرب لا نعرف من موضوعاته ذواتها و لا شيئا خارجا عن ذواتها و هو شخص الجوهر الذي يقال على موضوع ولا في موضوع ، وأشخاص الجواهر إنما تكون معقولة بكلياتها ، وكلياتها إنما تصير موجودة في أشخاصها.

ومعنى ذلك عند الفاربي : أن معرفة الجواهر أي الأشياء على الحقيقة لا تكون بمجرد الإدراك المباشر لها بل لابد من معرفة أقسامها وطبائعها بعد تكونها بالفعل ، وأن ذلك يتم بالطريقة الغير مباشرة أي بقوى العقل وليس بوسائل الحس البشري ولا بد من معرفة الأسطقسات أى المبادىء والعناصر الأساسية بوصفها مبادئ الجواهر المركبة من النار والهواء والماء والأرض ، ثم الجواهر الأخرى المركبة من الأجسام الطبيعية و الصناعية ، ولأن الجواهر كما يقول الفارابي على

---

[111] د. محمود نيدان : نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٩ صـ ٦٠ نقلاً عن :
J, Lock: Essay concerning human understanding book 2 P 12-23

ضربين : جوهر هيولاني وجوهر صوري ، والجسم على ضربين : جسم طبيعي وجسم صناعي ، فالأجسام الطبيعية أيضا على قسمين : قسم له حياة كالحيوان وقسم ليس له حياة كالأسطقسات ، والجسم الصناعي كالسرير والثوب وما يشبههما . ويشترط الفارابي لمعرفة هذه الأنواع والمبادىء عدم الاعتماد على الحس وحده ، ولذا يقول : كذلك لابد من معرفة أن الهيولي آخر الهويات وأحسنها ولولا قبوله للصورة لكان معدوما بالفعل وهو كان معدوما بالقوة ، فقبل الصورة فصار جوهراً ، ثم قبل الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة فصار اسطقسات أى عناصر ، ثم يتولد عنه صنوف المواليد والتراكيب [١١٢].

ورغم البون الشاسع بين تعبير الفارابي وآراء لوك فإن المدقق في غاية كلام الفارابي يدرك أنه لايقول بمعارف الفطرة والطبيعة ولا بالإدراك المباشر المكون للحس المشترك ، بل يقول بمعارف مكتسبة بالخبرة والتعلم ، ومعرفة حقائق الأجسام ومكونات الجواهر ومبادئها وكلها معارف لا تأتي بالحس المباشر أو عن طريق الحواس بل تأتي عن طريق مقولات العقل وقواه المدركة .

نظرية المعطيات الحسية : **Sense Data Theory**

أطلق البعض على هذه النظرية اسم النظرية التصورية أو الإنطباعية ، لأن أصحابها لم يهتموا فقط بما يعطيه الادراك الحسى من انطباعات ، وذلك لإمكان ادراك المعانى بغير اشتقاقها من الصور المحسوسة المقابلة لها ، وأن أصحاب هذه النظرية مع إيمانهم بباطنية المعرفة مؤمنون بالعلم الطبيعى الدائر على الأجسام وتغيراتها .

[112] الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، رسالة فى جواب مسائل سئل عنها ، فقرة ٣٣ ، ٣٤، ٣٥ صـ ٨٧

وقد قدمت هذه النظرية تفسيرات جديدة للإدراك الحسي ، على الرغم من أن العديد من الفلاسفة المحدثين وخاصة من أصحاب المدرسة التحليلية قد شاركوا في بنائها مثل :جورج إدوارد مور ، وبرتراند راسل وديفيد هيوم ، ثم بعض فلاسفة المدرسة المثالية أمثال : باركلي وكانط وكذلك جون ستيوارت مل . ورغم اختلاف رؤى هؤلاء الفلاسفة فإنهم اتفقوا على المبدأ العام في الحكم على الإدراك الحسي المباشر وقالوا : إن ما ندركه مباشرة ليس الأشياء ، وإنما انطباعنا وأفكارنا عن هذه الأشياء ، ثم عن طريقها بعد ذلك ندرك الأشياء ، ولذا فإن تصورنا للشيء المادي ليس سوى مجموعة أفكارنا وانطباعاتنا التي تكون المعطى الحسي للشيء المدرك ، وهذا معنى القول بأن إدراكنا للأشياء غير مباشر.

وإذا رجعنا إلى الفارابي مرة ثانية نجد فرقا كبيرا ورأيا مخالفا ، لأن الإدراك الغير المباشر عنده هو : إدراك العقل الفعال حال انتقاله إلى عقل الإنسان ، وليس هو مجرد الانطباع الأولي للمعطى الحسي ، ولأن عملية الإدراك كما يصفها الفارابي تمر بثلاث مراحل : الأولى عندما يكون الحس في حالة الاستعداد للمعرفة ويسميها الفارابي حالة الاستعداد للتحصيل قبل أن يحصل شيئاً ، والثانية عندما يكون المدرك معقولا أو عقلاً بالفعل حين يدرك الإنسان بحواسه شيئاً مادياً وهو متأثر بالعقل الفعال ، والثالثة حين يدرك الإنسان المعنى الكلي المعقول الذي ما كانت الصورة المحسوسة إلا مثلاً يندرج تحته ، ومعنى ذلك أن إدراك المعاني الكلية هو الصورة المثلى للإدراك الغير مباشر ، وهو ليس تحصيلاً من الإنسان يحصله من الأشياء التي تقع له في تجربته الحسية بل هو نقل عن العقل الفعال المفارق للإنسان والذي يتلوه في المرتبة [١١٣].

[113] د. حسين علي محفوظ : الفارابي في المراجع العربية ، بغداد ١٩٧٥ صـ ٣٥٧، ٢٥٨

نظرية اللغة العادية : Ordinary Language Philosophy

شارك في هذه النظرية الفيلسوف النمساوي لود فيج فنجشتين(١٨٨٩-١٩٥١)وزميله جلبرت رايل (١٩٠٠-١٩٧٦) وقامت على أساس أن اللغة العادية هي خير تعبير عن الواقع المعاش ، ورفض الادعاء بأن صياغة المشكلات الفلسفية تحتاج في فهمها وصياغتها إلى لغة فنية واصطلاحية ومفاهيم خاصة . واعتمدت هذه النظرية على محاولة فهم طبيعة العقل الإنساني وإدراك تكامل الشخصية وفهم ثنائية الجسم والنفس ، وأن هذه الثنائية لامعنى لها بالقياس إلى وحدة الإنسان في الواقع التجريبي الذي لانفصل فيه بين جسم ونفس ، ولذا فإننا نعي حالاتنا النفسية ليس بالاستبطان ولكن بأقوال وأفعال سلوكية تقبل الملاحظة الخارجية ، وأن العملية الداخلية أو الباطنية بوصفها جملة العمليات النفسية والشعورية في حاجة إلى معايير خارجية للفهم والحكم والتوجيه [114].

ولا شك أن هذه النظريات رغم اختلافها وتنوعها فإنها تهتم بقضية الحس المشترك ، وكذلك الإدراك الحسي وطبيعته سواء كان مباشراً أو غير مباشر ، لأننا لا ندرك الأشياء ذاتها ولكن ندرك الحس المشترك فيما بينها من خلال عملية تحوله من القوة إلى الفعل ، وسواء استخدمنا اللغة العادية أو تصوراتنا المباشرة أو خبراتنا فإن الإدراك الحسي كما يرى الفارابي هو عملية لا قوام لها بدون قوى العقل كالمصورة والمخيلة والمفكرة والحافظة ، وأن الحواس كلها لا تستطيع إدراك الحقائق والأشياء والحكم عليها لأن ذلك من وظائف العقل، فليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ، ولا من شأن المعقول من حيث

[114] د. محمود نيدان نظرية المعرفة صـ ٧٧ ، ٧٩ نقلا عن :
Wittgenstein: Philosophical investigations, Oxford, 1958 P309

هو معقول أن يحس ، ولن يتم الإحساس إلا بآلة جسمانية ، ولن يتم الإدراك العقلى بآلة جسمانية بل بالروح الإنسانية التى تتلقى المعقولات بعقول جوهر غير جسمانى وغير متجزئ ولا يمكن ولا يدرك بالحس لأنه من حيز الأمر [115].

ومعنى ذلك أن عملية الإدراك كما يرى الفارابى لا تقوم بها الحواس وحدها ولا حتى قدرات العقل إلا بواسطة الروح الإنسانية حاملة القوى المدركة والمتلقية للمعارف العلى والمتحكمة فى المحفوظات وسائر المدركات سواء ظاهرة أو باطنة.

وتعليل ذلك عند الفارابى أن الإحساسات أو المدركات سواء ظاهرة أو باطنة تجتمع عند قوة تحتفظ بالمصورات والإحساسات وإن زالت ، وهذه القوة أيضاً مكان لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم ، وبالتالى فإن المدرك بالحقيقة هو ما يتصور فيها سواء ورد عليها من خارج أو صدر إليها من داخل ، فما تصور فيها يحصل مشاهداً ، فإن أمكنها ، أى أمكن ادراكها الحس الظاهر تعطلت عن الباطن وإذا عطلها الظاهر تمكن منها الباطن الذى لا يهدأ ، وإذا إشتد يستولى بسلطانه فحينئذ لا يخلو من وجهين : إما أن يعدل العقل حركته ويغلى غليانه ، وإما أن يعجز عنه ويعذب عن جواره فإن اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى تمثل فى الخيال قوة مباشرتها فى هذه المرآة فيتصور فيها الصورة المتخيلة فتصير مشاهدة.

وهكذا تكون وظائف الحس المشترك عند الفارابى محصورة فى التمييز والتقدير والتهذيب والتنقيح للمحسوسات والمصورات والمتخيلات ، وأنه عن طريقها يمكن تحقق المعرفة بالجواهر والأعراض .

---

115 الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ، فقرة ٤٢، ٤٣ صـ٦٦

رابعاً : نقد الفارابي لمعارف الحس

كان من الطبيعى أن يرفض الفارابى الوثوق بمعارف الحس وأن ينتقد المعرفة الحسية سواء التى قدمها الطبيعيون الأوائل ، أو تلك التى قدمها فلاسفة السوفسطائية ، ومن ثم إبتدأ الفارابى بنقد الفكر السوفسطائى الذى كان يثق فى معارف الحس إلى أعلى درجة ، وكشف التناقض الذى وقع فيه أصحاب المعرفة الحسية ، مؤكدا على أن أهمية معارف الحس لا تقاس بأهمية وصدق معارف العقل ودرجة اليقين بها عندما يستخدم العقل فى البرهنة والحكم على ما تأتينا به الحواس ، وقد استعان الفارابى فى نقده لمعارف الحس على ما قدمه كل من سقراط و أفلاطون وأرسطو من نقد للمعرفة الحسية وأصحابها ، مع ملاحظة بعض أوجه التشابه والاختلاف بين نقد الفارابى والانتقادات التى وجهها بعض الفلاسفة أصحاب الاتجاه العقلى للمعرفة الحسية .

ورغم اهتمام رجال الفكر السوفسطائى بالمعرفة الحسية والقول بالتغير فاننا نرى البعض منهم يتراجع عن فكرة الوثوق الكامل بمعارف الحس ، ولعل موقف هيراقليطس يكشف أحد جوانب التناقض فى الفكر السوفسطائى ، فهو يعلى من قيمة المعرفة الحسية وفى نفس الوقت ينكر امكانية التحقق أو التصديق بها ، وفى ذلك يقول : إننى أقدر موضوعات البصر والسمع والتعلم أكثر من أى شىء آخر ، ثم يتراجع عن هذا التأييد المطلق حين يقول : إن الأعين والأذن مضللة لمن كانت نفوسهم بربرية ، ويقول أيضاً إن لم تتوقع ما ليس متوقعاً فلن تجد الحقيقة أبداً ، وهذه إشارة إلى ضرورة عدم الوقوف عند معارف الحس فقط لقصورها واقتصارها على إدراك الجزئيات دون الكليات.

ولا شك أن موقف الفارابى النقدى لمعارف الحس قد تميز بميزة خاصة هى أنه لم يحدد رأياً واحداً أو اتجاهاً أو فيلسوفاً معيناً ليوجه له النقد ولكنه توجه إلى عموم الفلاسفة الأقدمين فى إشارة إلى كل من سبقه سواء من السوفسطائيين أو اليونانيين وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو ، وسوف نلاحظ كذلك أنه اعتمد على مفاهيم اللغة والمنطق ، وتحليل بعض المصطلحات والمفاهيم كالجوهر والعرض والعلة والشيء والذات والموجود لإثبات أن المدرك شيء والإدراك شيء آخر ، وأن لكل جوهريته المستقلة الخاصة به ، وإثبات أن الإدراك الحسى لا يتوقف عند عمل الحواس بل يتخطاه إلى قوى العقل التى لا غنى للحس عنها والتى لولاها لا تتم عملية الإدراك أصلا .

ولقد حاول الفارابى من خلال نقده لمعارف الحس أن يثبت مدى تميز الإحساس عن باقى العمليات الإدراكية كالتفكير والتصور والتذكر والتخيل ، لأن الإحساس إما قوة وإما فعل كالبصر والإبصار ، وأن العمليات العقلية تتميز إدراكاتها بالدوام والثبات والتأثير ، وهى تختلف عن مجرد الإحساس الذى من طبيعته التحول والتغير ، وحاول الفارابى إثبات أن المادة لها وجودها المشاهد والمدرك من قبل الحواس ، أما إدراكها بالفعل فعمل ذهنى بحت.وتلك هى الملامح العامة لوجهة نظر الفارابى النقدية للمعرفة الحسية.

هذا وقد اعتمد الفارابى فى نقد المعرفة الحسية على عدة محاور منطقية فى مقدمتها : صعوبة تجريد الصور عن أشيائها أو الجواهر عن أعراضها ، مؤكدا على أن معارف الحس تتشكل من الصور التى تنتج من إدراك الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، أى عند ملابستها للمادة ، ومن ثم يصعب تجريد الصور عن أشيائها وعلة ذلك عند الفارابى : أن الوهم والحس

الباطن لا يدرك المعنى حرفاً بل خلطاً ، وأن الوهم والتخيل أيضاً لا يحضرا فى الباطن صورة الإنسانية حرفةً أى حرفيا ، بل على نحو ما تحس به من خارج مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف وأين ووضع ، فإذا حاول أن يتمثل فى الإنسانية من حيث هى الإنسانية بلا زيادة أخرى لم يمكنه ذلك بل إنما يمكنه استثبات الصور الإنسانية المخلوطة المأخوذة عن الحس وإن فارق المحسوس [116].

كما اعتمد الفارابى فى نقده لمعارف الحس على فكرة ثبات الجواهر وتغير الأعراض ، وفى ذلك يأتى قوله : عند التمييز بين الجواهر والأعراض وطبيعة كل منهما وعلته نجد أن جوهراً قائماً بذاته تطرأ عليه الأعراض وتبطل عنه وهو باق ، وهذا الجوهر الحامل للأعراض ذو مقدار ما يجعل ذلك العرض كماً ويصيره مقولة ، ثم نجد للجواهر أحوالاً تتغير من بعضها إلى بعض مثل ما له لوناً وله علماً وله قوةً وله انفعالاً وله فضيلةً وله خلقاً وله شكلاً ، ثم نجد الجوهر الواحد ينسب إلى جوهر آخر ويعرض بمعرفته حتى يصير هذا الجوهر باتحاد علته بالجوهر الآخر فى ذلك اللفظ ذلك الشيء الذى عبر عنه مثل الأب والابن والصديق والشريك والملك والعبد وغيرهم [117].

ثم يعتمد الفارابى على قاعدة أخرى لإثبات تهافت معارف الحس وهى : قاعدة تلازم الجوهر والعرض ، وفي ذلك يؤكد الفارابى على أن المعرفة الحسية هى معرفة بالجوهر والعرض ، لأنه عند الحكم على أية معرفة يجب التمييز بين الجواهر الأول أو الكليات ، والجواهر الثوانى كالأنواع والأجناس. فإذا كانت كليات الجواهر ثابتة قائمة باقية والأشخاص ذاهبة مضمحلة ، فالكليات إذن

[116] الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ، الفقرة ٣٨ صـ ٦٥

[117] الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، فى جواب مسائل سئل عنها ، مطبعة الكتبى بمصر ، صـ ٨٣

أحق باسم الجوهرية من الأشخاص ، ولأن الجواهر الثوانى كالأنواع والأجناس تحتاج فى وجودها إلى الأشخاص ، فالأشخاص إذن أقدم فى الجوهرية وأحق بهذا الاسم من الكليات . ولحسم التناقض الظاهرى فى هذه القضية أجاب الفارابى على هذه التساؤلات التى أثيرت حول علاقة الجوهر بالعرض، من خلال بعض مقولات العقل مثل مقولة يفعل وينفعل وكيف يكون الحال عندما يكون الجوهر هو الموضوع والعرض هو المحمول.

فعندما سئل عن العرض كيف يحمل على الأجناس العالية بالتقدم والتأخر فقال : إن الكم والكيف هم بذواهما عرضان لا يحتاجان فى إثبات ماهيتهما إلا الجوهر الحامل لها فقط.

وعندما سئل عن مقولة يفعل وينفعل وهل هى من باب المضاف أم لا : أجاب إنه ليس شيء يوجد إلا مع شيء آخر ، فلا نجد التنفس إلا مع الرئة ، ولا النهار إلا مع طلوع الشمس ولا العرض بالجملة إلا مع الجوهر ، ولا الجوهر إلا مع العرض ولا الكلام إلا مع اللسان.

وعندما سئل عن موقف الفلاسفة حين يكون الجوهر هو الموضوع والعرض هو المحمول قال : إن الفلاسفة لما وجدوا الأجسام يوضع بعضها ويحمل عليه البعض ، فقد نقلوا هذا المعنى وسموا الجوهر موضوعاً وما يحمل عليه من الأعراض محمولات [١١٨].

ثم أورد الفارابى حجة أخرى لإثبات تهافت معارف الحس وهى إمكان انحسار الادراك الحسى فى المجال الجزئى والوجود الخاص ، وفيها يقول : إن

[118] الفارابى ، أبو نصر : رسالة للمعلم الثانى فى جواب مسائل سئل عنها ، ضمن كتاب الجمع بين رأى الحكيمين صـ ٧٩-٨١

الإدراك الحسى لا يقدم لنا القوانين التى تحكم عملية الإدراك لأن مجال عمله الممكن والحادث والمتغير. وهذا الإدراك الجزئى المتغير قاصر عن إدراك المبادىء والعلل ، أو إدراك كنه طبيعة المعرفة ولا يحدد لنا مجال بحثها ، لأن الحس ليس مجاله الإدراك العام للموجود بل هو محصور فى الوجود الخاص.

ومعنى ذلك أن الإدراك الحسى لا يقدم لنا المعرفة الفلسفية بأى حال من الأحوال ، كما أن الإدراك الحسى لا يساعد فى الإجابة على التساؤلات حول الوجود وحقيقته مثل : هل الوجود ظاهر أم باطن ، ساكن أم متحرك ، وهل الوجود مادة أم روح ، أفكر أم خليط منهما ، وهل الوجود الحقيقى هو العلل والمبادىء والأفكار أم هو العقل الأول؟.

ثم أورد الفارابى حجة أخرى ينتقد بها معارف الحس ويثبت ضعفها أمام معارف العقل ، وهى أن الموجود يجب أن يقال على ما له ماهية خارج النفس ، وكان مقصود الفارابى من هذه الحجة هو توجيه النقد الى الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط خاصة فى عدم تمييزهم بين الموجود بالقوة والموجود بالفعل ، وعدم اكتراثهم إمكان القول فى شىء واحد إنه موجود وغير موجود فى نفس الوقت ، إذ كانوا يفهمون عن الموجود ما له ماهية بالفعل فقط ، أى كل ما له وجود حسى ومادى ومرأى ، كما عاب عليهم اتخاذهم من مفاهيم الجمهور بادىء الرأى منطلقاً لتفسير وتحديد ماهية الموجودات واعتبارهم أن الموجود الحسى فقط هو الصادق، وأن غير الموجود هو الكاذب ، واعتبار الموجود بالقوة أنه غير موجود ، وقالوا كل ما سوى الموجود فهو غير موجود وما هو غير موجود فليس بشىء ، لأن الموجود يدل على الإيجاب وغير الموجود يدل على السلب .

ومن ثم أكد الفارابى على أن الشىء قد يقال على كل ما لـه ماهيـة مـا سـواء خارج النفس أو كان متصوراً على أى جهة ما كانـت منقسـمة أو غـير منقسـمة ، ومثال ذلك : إذا قلنا هذا شىء فإنا نعنى به ما له ماهية مـا وأن الموجـود إنمـا يقـال على ما له ماهية متصورة فقط، وهكذا يكـون الشـىء أعـم مـن الموجـود ، وفى نفس الوقت يقال على القضية الصادقة والشىء لا يقال عليها [119].

ولكى تتكامل الصورة النقدية لموقف الفارابى مـن أصـحاب المعرفـة الحسـية ، يجدر الإشارة إلى موقف أفلاطـون وأرسـطو النقـدى لأصـحاب الاتجـاه المـادى والمعرفة الحسية لإظهار التباين الواضح بـين مؤيـدى الإدراك الحسـى والوثـوق بـه وبين معارضيه، وسوف نلاحظ سمة الإجماع من جانب العقليين علـى إثبـات الـتغير والنسبية فى معارف الحس ، كما نلاحظ أن محـاور النقـد سـواء عنـد الفـارابى أو من سبقه تدور حول التشكيك فى معارف الحـس وأنهـا ليسـت يقينيـة أو صـادقة لأنها مجرد انطباع ، وهى لا تفيد سـوى الرجـل العـادى بـادىء الـرأى الـذى لا يدرك من الأشياء سوى ظاهرها ، وأن المعرفة بالجوهر أو الحكـم علـى الموجـودات لا يكون بالحس ولكن يكون بالعقل والاستدلال ، فبالعقـل وحـده تختـبر المعـارف والمعلومات ونتأكد من صوابها ، ونثبت أن المعرفة ليسـت صـورة مطابقـة للأشـياء بل يجب أن تكون صـورة معدلـة بفعـل العقـل الـذى بـه نتجـاوز الجزئيـات والمحسوسات إلى الكليات.

ويجب الإشارة إلى أن نقد المعرفة الحسية من جانب الفـارابى وأصـحاب المعرفـة العقلية لا يعنى إنكارها أو رفضها بل يعنى ضرورة فهـم حـدودها وماهيتـها وعـدم الركون إليها ، وتوجيه الأنظـار إلى علـة الخطـأ فى معرفـة الحـواس ، وإثبـات أن

119 الفارابى ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى ، ط٢ دار المشرق ببيروت ١٩٩٠صـ ١٢١ ، ١٢٤ ، ١٢٨

هناك من الموضوعات ما لا تستطيع الحواس معرفتها ، إلى جانب أن الإحساس نفسه قد يخطىء وقد يصيب ، وأن المعرفة الحسية هى فى الأصل معرفة ظنية محتملة متغيرة وناقصة .

والواقع أن الفضل يرجع لأفلاطون وكذلك أرسطو فى توجيه الأنظار إلى ضرورة رفض أن تكون المعرفة مجرد إدراك حسى أو مجموعة من الانطباعات التى يصاحبها إحساس بالقناعة أو الرضا ، وكذلك رفضه أن تكون المعرفة مجرد حكم بالصواب أو اعتقاد صادق له ما يؤيده ، وأن الفارابى يؤيد هذا الرأى بمجموعة من الآراء النقدية يمكن إجمالها فيما يلى :

• أن المعرفة الحسية التى تأتى بها الحواس لا يمكن أن تأتى فى صورة متكاملة لأن الإدراك الحسى يختلف باختلاف المسافة وطبيعة الشىء المدرك وظروف الفرد المدرك.

• أن المعرفة الصحيحة يجب أن تتصف بالموضوعية والثبات والصدق ، وأن الإدراك الحسى النسبى والمتغير لا يساعدنا على التمييز بين الصادق والكاذب من المدركات، وعلى ذلك فالإدراك الحسى ليس بمعرفة مؤكدة يمكن الركون اليها .

• أنه لو صح قول بروتاجورس فى أن الإنسان بحواسه مصدر جميع الحقائق والمعارف لكان من العبث أن يحاول الفرد دحض آراء الآخر.

• أن المعرفة فى ذاتها ممكنة دون إدراك ، كما أن هناك إدراكاً دون معرفة ودليل ذلك : إنه إذا كانت الرؤية معرفة فإن اللارؤية لا معرفة ، لكن تذكرى ما أرى نوع من المعرفة رغم أنه ليس إدراكاً راهناً.

• أن جل معارفنا لا تتعلق بما هو محسوس فحسب ، لأننا ندرك الخصائص العامة للأشياء كالوجود واللاوجود والشبه والاختلاف والوحدة والكثرة والخير والشر ، ونحن نعرف ذلك بالعقل وليس بالإدراك الحسي.

• أن الفارابي يؤيد انتقادات أرسطو لمعارف الحس ، خاصة وأن نقد أرسطو قد دار حول فكرة محورية هي امتناع البرهان بطريقة الحس ، وأن المعرفة الحسية في طبيعتها معرفة ظنية وأنه لا سبيل إلى قبول العلم بالحس وذلك أن الحس قد يلزم للجزئيات أما العلم فإنما هو العلم بالشيء الكلي ، واقتناء الكلي هو اقتناء للبرهان ، لأن الكلي يظهر من جزئيات كثيرة وهو الأشرف من الحس ومن التصور.

ولكي يثبت أرسطو اختلاف معارف الحس وأنها ظن قد يخطيء وقد يصيب ميز بين ثلاثة موضوعات للإدراك الحسي أولها: الموضوعات الخاصة بالحواس الخمس كاللون والصوت وغيرها ، والإحساس بها يكون صادقاً دائماً ولا يصيبه الخطأ إلا في النادر ، وثانيها: عند حدوث الأعراض عن إدراك المحسوسات يمكن أن يحدث الخطأ لوقوع احتمال (إما أو) ، وثالثها أن هناك إدراك بالمحسوسات المشتركة ، أي المشتقة بالعرض كالحركة والمقدار وفيها يقع الخطأ في الإحساس.

ونلاحظ بعد هذه الانتقادات للإدراك الحسي وأهميته أن موقف أرسطو النقدي لا يرفض ولا يقلل من أهمية معارف الحس بوصفها مرتبة أولية ضرورية سابقة على المعرفة العقلية البرهانية ، وفي هذا الإطار وحده يمكن فهم عدم موافقة أرسطو على رأي أفلاطون في أن معارف الحس هي مجرد وهم وظن ،

وإصراره على كونها مرحلة ضرورية للمعرفة وإن كانت مرحلة دنيا يجب أن نتخطاها إلى مرتبة أو مرحلة المعرفة العقلية البرهانية [١٢٠].

وبعد عرض موقف الفارابى النقدى من المعرفة الحسية واعتماده على البراهين المنطقية فى تحديد المفاهيم الفلسفية ، وكذلك انتقادات أفلاطون وأرسطو .

• إن الإدراك الحسى لا يمكن أن يكون المصدر الوحيد أو الموثوق به لمعارفنا ، لأن المعرفة ليست صورة مطابقة للأشياء ، بل أصبحت صورة معدلة بفعل العقل الذى يستطيع أن يتجاوز الجزئيات المحسوسة إلى الكليات ، فالعقل هو صاحب الجزء الأكبر فى عملية الإدراك وليست الحواس التى ينحصر عملها فى مجال الجزئى والوجود الخاص.

• إن ماهية الشىء الكاملة إنما هى بصورته إن كانت فى مادة ملائمة معاضدة على الفعل الكائن عنها ، أما الإدراك الحسى فهو مجرد نقش أو انتقاش معرفى صورى غير مؤثر ولا فعال ، ومن ثم تتوقف درجة تأثيره وقوته على قوة الحاسة ، ولذا فإن الإدراك الحسى مجرد وهم يتحول إلى محسوسات ومشاعر وهذا الوهم يتجمع فى الحافظة أوالمفكرة.

• إن الطرق السوفسطائية والجدلية فى الاستدلال طرق خطابية لا تختلف كثيرا عن تلك التى يستعملها الجمهور فى أمور حياته المدنية أو اليومية ، وليست هى بالطرق اليقينية التى يستعملها العلماء والفلاسفة فى تحديد المفاهيم والمعانى

---

[120] راجع فى ذلك ما أورده الدكتور فؤاد ذكريا : نظرية المعرفة صـ ٦٤ وما بعدها نقلا عن Ayer: The problem of knowledge P 85 ، وما أورده الدكتور مصطفى النشار نظرية المعرفة عند أرسطو صـ ٩٧ ، ٩٩ نقلا عن تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو صـ ٢٧.

وتحليل القضايا والأحكام ، لذا لابد من التعبير عن الوجـود الحسـى بما يميـزه عـن الوجود الإنسانى والروحى.

- إن المعرفة الحسية يجب أن تكـون معرفـة بـالجوهر والعـرض مـع ضـرورة التمييز بين الجواهر الأول أو الكليات وبين الجواهر الثوانى كالأنواع والأجناس.

- إن الإدراك الحسى لا يقدم لنا القوانين العامـة الـتى تحكـم عمليـة الإدراك ، ولا يساعد فى تقديم إجابات مقنعة عن حقيقـة الوجـود ظـاهره وباطنـه وحقيقتـه وطبيعته والعلل والمبادىء التى تحكمه.وهكـذا دلـل الفـارابى علـى مـدى تهافـت معارف الحس بهذه الأدلة والبراهين العقلية .

الفصل الخامس

العقل والمعـــرفة البرهانيـــة

أولاً : طبيعة الادراك العقلى

ثانيا : مقولات البرهان العقلى

ثالثا : أقسام البرهان العقلى

رابعا : وظائف البرهان العقلى

الفصل الخامس

العقل والمعرفة البرهانية

أولاً : طبيعة الإدراك العقلى

كان اهتمام الفارابى بالعقل وقدراته كبيرا حتى أنه حدد طبيعة العقل من خلال وظيفته ودوره ،ولم يقدم وظيفة واحدة أو مفهوماً واحداً للعقل ، بل قدم العديد من المعانى للعقل فى مقالة واحدة أسماها: رسالة فى معانى العقل ، وفيها تعرض لأقسام العقل وطبيعة كل عقل ووظيفته. وبدأها باستعراض ستة معان للعقل فقال : اسم العقل يقال على أشياء كثيرة : ـــ الأول الشىء الذى به يقول الجمهور فى الإنسان أنه عاقل ، والثانى العقل الذى يردده المتكلمون فيقولون هذا مما يوجبه العقل وينفيه ، والثالث العقل الذى يذكره أرسطو طاليس فى كتابه البرهان ، والرابع العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق ، والخامس الذى يذكره فى كتاب النفس ، والسادس العقل الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة .

ثم اختار الفارابى أفضل هذه التعريفات ، وهو التعريف العام للعقل بوصفه هيئة فى مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات ، لأن هذا العقل من طبيعته أنه أخص الخيرات للإنسان ، وأنه عقل إنسانى ، إذ كل شيء الذى به صار إنساناً هو العقل، وهذا العقل عند الفارابى هو الذى بطبيعته يدرك التصورات وهو الذى يركب التصديقات .

أما الوظيفة الأساسية التى تحدد طبيعة العقل فقد وصفها الفارابى في كتابه إحصاء العلوم حين ذكر : إننا نقدر به (أى العقل) على أن نقايس بين العلوم

فنعلم أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأقوى ، وأيها أوهن وأوهى وأضعف.

وسوف نلاحظ عند التعرض لطبيعة الإدراك العقلى عند الفارابى أن العقل الذى يقصده الفارابى والذى قسمه إلى عقل نظرى وآخر عملى ليس هو العقل الذى يقصده الجمهور بمعنى القدرة على التفكير والفهم أو التمييز ، أو أن الإنسان العاقل هو الإنسان الفاضل الذى يتميز بجودة الروية والقدرة على استنباط ما ينبغى أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر [١٢١]. وكذلك ليس هو الذى قصده المتكلمون من العقل الذى يحسن ويقبح أو بما يوجبه العقل وينفيه ، أو يقبله من المشهور ، لأن المعتزلة نظروا إلى العقل كميزان للحكم على الأفعال وأنه مرشد وهادى للإنسان فى حياته الخلقية ، وهو ملكة أو قوة يستعين بها الإنسان فى التمييز بين الخير والشر ، وأن مهمة هذا العقل وطبيعته تؤهله من خلال قدراته على التفكير فى الصواب وعاقبته وحقيقة معرفته وما يؤول إليه من الصواب والخطأ والضلال والهدى [١٢٢].وليس هو المعنى الذى قصده جون لوك حين قال : إن كلمة العقل تدل على المبادىء الصحيحة والواضحة ، وأحيانا تدل على العلة الغائية ، أو أنها تلك الملكة الإنسانية التى تميز الإنسان عن غيره ، فليست هذه المعانى هى التى قصدها الفارابى من العقل ، لأن الفارابى نظر الى العقل من حيث طبيعته ، وميزه بميزات تخصه ، ولم يعتبره مجرد قوة من قوى النفس ، بل هو قوة للنفس بها يحصل الإنسان اليقين من المقدمات الكلية الصادقة

---

[121] الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ، ص٣٥

[122] د. عبد الحميد درويش : الفلسفة الإلهية عن محمد ابن تومرت ، دار المنار ١٩٨٩ صـ ٤٧

الضرورية ، لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر بل بالفكرة والطبع ، لأن هذه القوة جزء من النفس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلاً [123].

ونحن لا نسلم بهذا الرأى لأنه ظاهر التناقض ، ولأن الفارابى فى رسالته سالفة الذكر قد انتقد مفاهيم العقل التى قدمها أرسطو، وكذلك رجال الكلام وحتى المفهوم العقلى الذى يقول به الجمهور بمعنى التعقل عند اختيار أفعال الفضيلة وتجنب أفعال الرذيلة.

ودليل قولنا هو نقد الفارابى نفسه لرأى المتكلمين الذى وصفه بأنه متوافق مع ما ذهب إليه أرسطو فى كتاب البرهان حين قال : وأما العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون فى الشيء هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل ، فإنما يعنون به المشهور فى بادىء الأمر عند الجميع ، فإن بادىء الرأى المشترك والمتكلمين يظنون بالعقل الذى يرددونه فيما بينهم أنه هو العقل الذى ذكره أرسطو طاليس فى كتاب البرهان ولكنك إذا استقرأت ما يستعملونه من المقدمات الأول تجدها كلها مقدمات مأخوذة من بادىء الرأى المشترك فلذلك صاروا مؤمنون شيئاً ويستعملون غيره [124].

ورغم تأثر الفارابى الكبير بآراء أرسطو فى وصف طبيعة العقل وأقسامه فإننا نلاحظ محاولة جادة منه للتخلص من هذا التأثير ، وخاصة أن فلسفة الفارابى فى المعرفة قد تميزت بالترعة إلى التقريب والتوحيد فى جانبها النظرى ، أما فى جانبها العملى فقد تميزت بترعة عملية ظهرت واضحة عند تمييزه بين طبيعة العقل كهيئة فى مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات وأحد قوى النفس الفاعلة ، وبين التعقل

---

123 الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ، فقرة ٣ صـ٣٦

124 الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ، صـ ٣٦،٣٧

كعملية نزوعية إلى الفعل وبين المعقولات كأشياء مادية قابلة للتعقل والفهم ، فالعقل والإرادة هما قطبا وجود الإنسان الفعلي ، وهما مبدأ العلم والعمل ، وأما التعقل فيكون بأن ترتسم بالناطقة رسوم أصناف المعقولات .

ثانيا : مقولات البرهان العقلي

المقولات العقلية عند الفارابي أحد موضوعات بحث العلم الطبيعي وعلم التعاليم وصناعة الجدل والخطابة والشعر ثم الصنائع العملية ، وهي في نفس الوقت أساس تقسيم العلوم والصنائع ، ولهذا أوجب الفارابي المعرفة بالمقولات ، وأعلى من قيمتها إلى درجة الواجبات ، بل جعلها في مقدمة الواجبات والمفروضات ، حيث أوجب على المتعلم معرفة أصناف المقولات وترتيبها وأجناسها وأنواعها حين قال : وينبغي لك إن أردت أن تعرف تلك المقولات أن تكون قد عرفت المتفقة أسماؤها والمتواطئة أسماؤها والمتوسطة بين المنفعة والمتواطئة أسماؤها . وينبغي أن تعلم أيضاً الأسماء المتفقة أشكال ألفاظها ، والمتواطئة أشكال ألفاظها وترتاض في هذه أيضاً ، وبحيث ترتب الأجناس والأنواع حسب المقولات ، وبحيث تجعل الأخص فالأخص منها تحت الأعم حتى تنتهي الأنواع التي في كل واحد منها إلى جنس عال ، وتكون هذه الأجناس عشرة على عدد المقولات وهي :

١- **الكم** : رغم أن المعرفة البرهانية كيفية وليست كمية فإن الفارابي يضع مقولة الكم في المقدمة بقوله : فأعلى جنس يوجد في الأنواع التي تعرفنا في مشار إليه كم هو يسمى الكمية.

٢- **الأين** : لتحديد المكان ، لأن كافة أنواع الأجسام محتاجة إلى الأمكنة ، فأعلى جنس يوجد ويعم جميع الأنواع التي تعرفنا في مشار إليه أين هو ما يسمى الأين .

٣- **متى** : وهى مقولة الزمان التي تشير إلى ما هو متحرك ومتغير من الأجسام ويستخدم لها حرف السؤال متى ، فالزمان عدة أعدها العقل حتى يحصي بها ويقدر وجود ما هو متحرك وساكن . وكذلك يسمى أعلى جنس يعم جميع الأنواع التي تعرفنا في مشار إليه متى هو.

٤- **الإضافة** : وهى تعنى ضرورة الجمع ، لأن المعرفة البرهانية بطبيعتها تشمل الكلي والجزئي وترابطهما ، فالترابط والتركيب والإضافة ، ضرورة لتحقيق مفهوم التكامل والتطابق في معارفنا العقلية مع وقائع عالم الحس . وأعلى جنس يعم جميع الأنواع التي تعرفنا في مشار إليه يسمى الإضافة.

٥- **الوضع** : وهى مقولة عامة لجميع الأشياء ، لأن المقولات بمختلف أنواعها جعلت لبيان وضع الشيء ومكانته التى تدلنا على حقيقته ، فالعلم الطبيعي ينظر في جميع ما هو شيء شيء من هذا المشار إليه ، وما هو هذا المشار إليه وهو يعطي أسباب كل ما ينظر فيه ، ويعطي كل واحد منها ماذا هو ، وعماذا هو ، وبماذا هو ، ولماذا هو ، وهنا تأتي أهمية استخدام هذه المقولة للإحاطة بمعالم الشيء وحقيقة وضعه ومكانته سواء في العلم الطبيعي أو علم التعاليم أوحتى باقي الصنائع والعلوم.

ودليل ذلك عند الفارابى أن علم التعاليم يقتصر على معرفة ماذا هو كل واحد منها حتى يعطي أقصى ما يمكن أن يوجد في ماهية هذه الأشياء . وكذلك توضع المقولات لصناعة الجدل و الخطابة والشعر ثم للصنائع

العملية التي بعضها يعطيه كمية ما (كم) وبعضها يعطيها كيفية ما (كيف) وبعضها أينا ما (أين) وبعضها وضعاً ما (ما أو ماذا) وبعضها إضافة ما وبعضها يعطيه أن يكون في وقت ما (متى) . والتي تدلنا على وضع ما أو موضوع وضعه يسمى الوضع ١٢٥[125].

٦- **الإنية** : وهى مقولة الماهية والوجود العينى المتحقق بالفعل ، وهي أحد المقولات التي تشير إلى معنى الوجود الكامل ، فإنية الشيء هي ماهيته أى حقيقته وجوهره ، ورغم ذلك فإن حرف (إن أو أن) لا تستعملا إلا في الإخبار فقط دون السؤال ، فهما للتأكيد والاستدلال . فالذي يحيط بالجسم أو يتغشاه يسمى الإحاطة أو أن يكون له.

٧- **الفعل وهى مقولة أن يفعل** : فأعلى ما يعرف أن يفعل يسمى أن يفعل.

٨- **الإنفعال وهى مقولة أن ينفعل** : وأعلى ما يعرف فيه أن ينفعل يسمى أن ينفعل.

٩- **الحال وهى مقولة أنه هو** : أى حاله ، وتستخدم في المشار إليه الذي يدرك أولاً بالحس ثم هو بعينه يوجد موصوفاً ببعض هذه التي ذكرت مثل : أنه هو(هذا الإنسان) وأنه هو (هذا الأبيض) وأنه هو(هذا الطويل).

١٠- **التحليل أو الإفراد** : ويقع في آخر المقولات لتقسيم وتصنيف الشيء المشار إليه ، ثم بآخر يقع من النطق تميز آخر وذلك أن توجد هذه المعاني

---

[125] الفارابى ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى ، دار المشرق بيروت ١٩٩٠صـ ٦٨،٧٠

الكثيرة من غير أن ينطوي في شيء منها هذا المشار إليه ، فينتزع الذهن هذه بعضها عن بعض ويفرد كل واحد منها على حياله [126].

إن اهتمام الفارابي بهذه المقولات لدليل أكيد على اهتمامه بالمعرفة البرهانية أكثر من مثيلاتها الحسية والعقلية ، بدليل أنه خصص أهم كتبه وهو كتاب الحروف بكامله لبحث مقولات البرهان وشرائط اليقين وأهمية المنطق وعلاقته بباقي العلوم والصنائع التي تفيد اليقين ، بالإضافة إلى بيان أقسام البرهان وخصائص المعرفة البرهانية ومجال الاستفادة منها.

ولتحديد مجال المعرفة البرهانية التي تستخدم فيه المقولات التي هي حروف المعاني الدالة على كل قول مركوز في النفس ، بدأ الفارابي بتحديد مفهوم المقولة ومجال عملها ووظيفتها بحيث إذا تكاملت المقولات بمعناها كملت المعرفة ليقينية فقال : كل معنى معقول تدل عليه لفظة ما يوصف به شيء من هذه المشار إليها فإنا نسميه مقولة ، وبعض هذه المقولات يعرفنا ما هو هذا المشار إليه ، وبعضها يعرفنا كم هو وبعضها يعرفنا كيف هو وبعضها يعرفنا أين هو وبعضها يعرفنا متى هو وكيف كان ، وكيف يكون ، وبعضها يعرفنا أنه مضاف وبعضها أنه موضوع أو وضع ما يفعل وينفعل [127].

ولأن مجال عمل المقولات هو المشار إليه من المحسوس الذي لا يوصف به شيء أصلاً إلا بطريق العرض ، فإن المعرفة البرهانية هي المعرفة المنطقية التي تعتمد على العلم بالمقولات بوصفها الموضوعات الأول لجميع الصنائع أي العلوم البرهانية الثلاثة وهي المنطقية والفلسفية والإلهية أو مابعد الطبيعة .

---

[126] الفارابي ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق د. محسن مهدي ، دار المشرق بيروت ١٩٩٠صـ ٧٢-٧٣

[127] الفارابي ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د محسن مهدي ، دار المشرق بيروت ١٩٩٠صـ ٦٢-٦٣

وإذا توقف الفارابي عند هذا الحد سيكون قد توقف عند حدما قدمه أفلاطون وأرسطو ، ولكن الفارابي قد تجاوز المعلم الأول وكذلك أفلاطون ، عندما حدد مجال عمل المعرفة البرهانية ولم يعتبر البرهان علماً نظرياً فقط بل جعله علماً عملياً في الأساس ، وأن إصلاح الإنسان لنفسه وخلقه ومجتمعه يتوقف على تلك المعرفة البرهانية . ومن ثم ألزم الفارابي ضرورة إصلاح الأخلاق لكل من أراد أن يتعلم علماً ذكياً نقياً ، وحتى قبل الدرس لعلم الفلسفة لابد أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية بإصلاح الأخلاق لا بالقول فقط ولكن بالفعل أيضاً ، ثم يصلح بعد ذلك النفس الناطقة كيما تفهم بها طريق الحق التي يؤمن بها الغلط والوقوع في الباطل ، وذلك لا يكون إلا بالارتياض في علم البرهان [١٢٨].

ويؤكد الفارابي أن المقولات العشر هي أساس تقسيم كافة العلوم والصنائع ودليله على ذلك : أن المقولات الأول للصنائع والعلوم إنما توضع أولاً للدلالة على هذه المركبات مثل صناعة المنطق والعلم الطبيعي والعلم المدني والتعاليم وعلم مابعد الطبيعة عندما يدل عليها بألفاظ كلية ، فالمقولات هي أساس لأنها آلات تسدد العقل نحو الصواب في المعقولات وتحرزه عن الخطأ في مالا يؤمن أن يغلط فيه من المعقولات . [١٢٩]

ودليل آخر يورده الفارابى على أهمية المقولات في تحقيق المعرفة البرهانية هو أن الفلاسفة وكذلك العلماء يعتمدون على الاستدلال البرهاني واستخدام المقولات في إدراك علاقات الجزء بالكل ، مع العلم بأن للكلي وجود متقدم بالذات على وجود الجزئيات ، فالجزئي لا يوجد فقط في الأفراد الخارجية

---

[128]- د. فهمي جدعان : نظرية التراث ، دار الشروق ، الأردن ١٩٨٥ صـ ٢٣٢
[129] الفارابي ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى ، دار المشرق بيروت ١٩٩٠ صـ ٦٦-٦٧

والمحسوسات بل يوجد في الذهن أيضاً ، والكلي كـذلك يوجـد وجـوداً حقيقيـاً في الذهن فوق وجوده بالعرض في الأفراد الخارجية.

ومعنى ذلك أن الفارابي حرص على إعطـاء سمـة الكليـة للمعرفـة البرهانيـة لأن البرهان لايتحقق إلا بالنظر إلى الأمور من كل ناحية ، وأن هـذه الكليـة هـى الـتى تحقق وحدة المعرفة ووحدة الفلسفة.

ودليل آخر على أهمية المعرفة البرهانية القائمة علـى حسـن اسـتخدام مقـولات البرهان هو اعتبار الفارابى البرهان قسم مـن أقسـام المنطـق فى سـعيه للوصـول إلى قوانين علم اضطرارى يمكن تطبيقه على جميـع المعـارف ، لـذلك أوجـب الفـارابى ضرورة تقديم صناعة المنطق على باقى الصنائع لفائدتة المؤكـدة فى ترسـيخ الميـل إلى البرهان فى طبائع البشر ،وأكد ذلك بقوله : وقوة الذهن إنما تحصـل مـتى كانـت لنـا قوة نقف بها على ما هو حق بيقين وما هـو باطـل بـيقين ، ونقـف علـى الباطـل الشبيه بالحق والحق الشبيه بالباطل فلا نغلط ولا ننخـدع ، والصـناعة الـتى نسـتفيد منها هذه القوة تسمى صـناعة المنطـق ، فيلـزم ضـرورة أن تكـون العنايـة بهـذه الصناعة تتقدم العناية بالصنائع الأخرى ، ولما كانت صـناعة المنطـق هـى أول شـىء يشرع فيه بطريق صناعى (أى تعلمى) لـزم أن تكـون الأوائـل الـتى يشـرع فيهـا أموراً معلومة سبقت معرفتها للإنسان فلا يعرى من معرفتـها أحـد ، وذلـك لأنهـا أمور حاصلة فى ذهن الإنسان من أول وجوده غريزية فيه [١٣٠].

ومعنى ذلك أن المعرفة البرهانية القائمة على مقـولات المنطـق فطريـة فى الـذهن ، وأن الأحكام الأولية التى نميز بها بين الحـق والباطـل والصـواب والخطـأ ، هـى قوى ظاهرة فى العقل بينة بنفسها ولا تحتاج إلى برهان أو إجهـاد عقـل مثـل معرفـة

[130] مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، هيئة قصور الثقافة ، القاهرة ١٩٤٥ صـ ١٠٢

أن الكل أعظم من الجزء ، وأن الحقائق الرياضية هي تقديرات ذهنية لا يراها حس ولا يتصورها عقل. وهذا ما لا نوافق الفارابي عليه لأنه لا توجد معارف خارج قوى العقل وملكاته سواء كانت فطرية أو حدسية أو روحية.

ودليل آخر يورده الفارابي على أهمية مقولات البرهان : هو أن المعرفة البرهانية تتسم بالثبات والإطلاق ، وأنه لا يقوم علم على معارف غير ثابتة وغير يقينية ، وأن البرهان وحده هو الذى يثبت أن هناك رأى أفضل من رأى وأن اليقين أفضل من الظن والاحتمال ، وأن العلم ليس مجرد معرفة وليس مجرد حكم بل هو اليقين الدائم الذى لا خطأ فيه ولا احتمال ، ومن ثم فإن الفكر الصائب هو الذى يؤدى إلى حكم صائب وصادق مطابق للواقع.

ودليل آخر يمكن استنتاجه على أهمية المعرفة البرهانية عند الفارابي هو عدم متابعته لأفلاطون و خاصة قوله : إن العلم هو المعرفة بالمثل والحقائق الثابتة فيه ، لأن هذا العلم صعب المنال لصعوبة حدس المثل وإثبات اليقين. أما العلم عند الفارابي فهو قدرة على التنبؤ بما سوف يحدث بناء على بعض الشواهد والبراهين والعلاقات التى أدركها العقل وكأن الفارابي يتساءل ويتعجب لماذا نلجأ إلى المثل فى العالم المفارق لتحصيل اليقين ولدينا مقولات البرهان والقوانين التى إذا استخدمها العقل تفيد اليقين.

والبرهان العقلى عند الفارابي ليس كما كان عند أرسطو آلة للفلسفة بل هو أهم أجزائها ، وليس مجرد صناعة بل يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة وتحقيق العلم ، حتى أن قانون التناقض عنده أصبح أعلى القوانين لأن به يظهر العقل صدق القضية أو ضرورتها مع كذب نقيضها أو استحالتها فى نفس الوقت.

وفى العصر الحديث رأينا أصداء وردود أفعال ايجابية تؤيد موقف الفارابى من المعرفة العقلية البرهانية ، وما قدمه من آراء حول مقولات البرهان وأهميتها فى تحصيل اليقين لدى العديد من الفلاسفة وخاصةً عند كانط (١٧٢٤- ١٨٠٤) فى اهتمامه الشديد بنظرية المعرفة وموقفه المتوسط بين العقلانية والتجريبية ، ثم وضعه للإطار العقلى الذى حصره فى مقولتى الزمان والمكان .ولذا فإن مثالية كانت لم تتعدى حدود العقل ، وهذا ما دفع كانت للقول : فإذا كانت المعرفة تبدأ بالانطباعات الحسية كما رأى التجريبيون إلا أن هذه الانطباعات وحدها لا تكفى لحدوث الإدراك الحسى بل يجب أن تضاف إليها بعض المقولات أو الأفكار القبلية مثل تصورات الجوهر والعلية والإمكان والضرورة والاستحالة ، مع ملاحظة أن هذه المقولات أو التصورات القبلية جزء من تركيب العقل الإنسانى ، وينبغى أن نفهم تلك المقولات على أنها موجودة فى العقل وجوداً حدسياً ، وأن هذه المقولات عند الحكم هى التى تعطى معرفتنا سمات الموضوعية والصدق واليقين .

ثالثًا : أقسام البرهان العقلى

كان اهتمام الفارابى باليقين العقلى كبيرا ، ومن ثم كان اهتمامه بالمعرفة البرهانية كبيراً لدرجة أنه لم يقصر بحثها على مؤلف واحد مثل كتاب الحروف ، أو رسالة فى العقل والمعقول ، بل تعرض لها فى مؤلفات أخرى له مثل: كتاب البرهان وشرح العبارة ، ورسالة فى المنطق وكتاب الألفاظ ثم كتاب المقولات . وفى هذه المؤلفات نلاحظ أن الفارابى قد نجح فى حسم قضية النزاع المنطقى حول اليقين : هل نحصل عليه بالتجربة أم بالاستقراء ، أم عن طريق المقولات البرهانية أو المنطقية ، فذهب الفارابى الى أن الإثبات واليقين لايتحقق إلا بالبرهان ، لأن

البرهان هو الذى يفيد الوجود والسبب معاً ، وأن القياس الذى يؤلف عن مقدمات نتيقن بها يقينياً ضرورياً هو الذى يسمى البرهان.

ومن أجل ذلك لجأ الفارابى الى فكرة التمييز بين أقسام البرهان ، كما أجرى بعض التقسيمات على أساس التمييز بين البرهان والعلم اليقينى وغير اليقينى أو بين الضرورى وغير الضرورى ، وقسمها الى ثلاثة أقسام هى :

أولاً : البرهان الوجودى الذى يعتمد على مبدأ أو قانون الإنية ، ويسميه الفارابى برهان الوجود وهو الذى يعرف ببرهان أن الشيء .

ثانيا:البرهان الغائى وهو الذى يدور حول علة وجود الشيء ، ويسميه الفارابى برهان لم الشيء .

ثالثا : البرهان الجامع ، أى الذى يجمع بين الإنية واللمية ، لأن هذا البرهان هو الذى يجمع الأمرين معاً ، وهذا هو البرهان على الإطلاق ، لأن اليقين بالوجود والسبب معاً يسمى على الإطلاق البرهانى ، والبرهان على الإطلاق هو القياس اليقينى الذى يفيد بذاته لا بالعرض وجود الشيء وسبب وجوده معاً [١٣١].

ولتأكيد أهمية البرهنة العقلية يؤكد الفارابى على أن العلم اليقينى هو الذى يقع بالتجربة لا بالاستقراء ، وأن الاستقراء هو ما لم يحصل عند اليقين الضرورى بالحكم الكلى ، أما التجربة فهى ما حصل عنها اليقين بالحكم الكلى ، وعلى ذلك فإن اليقين يقع فى العلم عند التيقن به عن المقدمات الأول، لأن العلم اليقينى على الجملة يتألف من التصور والتصديق ، وأن التصديق منه يقينى وغير يقينى أو

[131] الفارابى ، أبو نصر : البرهان وشرائط اليقين تحقيق د. ماجد فخرى ، دار المشرق بيروت ١٩٨٧ صـ٢٦

ما ليس بيقين ، وأن اسم العلم يقع على اليقين الضرورى أكثر من وقوعه على ما ليس بيقين .

ويفصل الفارابى القول فى علة تقسيم مقولات البرهان بحسب طبيعة الموضوع وغايته ، وكيف ننطلق من البرهان إلى سائر المعارف سواء فى العلوم الطبيعية أو الفلسفية ، وضرورة البدء فى التمييز بين الفطرى والمكتسب فيقول الفارابى : إن المقدمات الكلية التى يحصل بها اليقين الضرورى لا عن قياس صنفان : أحدهما الحاصل بالطباع والثانى الحاصل بالتجربة ، والحاصل بالطباع هو الذى حصل لنا اليقين به من غير أن نعلم من أين حصل ولا كيف حصل ، ومن غير أن نكون شعرنا فى وقت من الأوقات إن كنا جاهلين به ولا نكون قد تشوقنا معرفته ، ولا جعلناه مطلوباً أصلاً فى وقت من الأوقات بل نجد أنفسنا كأنها فطرت عليه من أول كوننا وكأنه غريزى لنا لم نخل منه ، وهذه تسمى المقدمات الأول الطبيعية للإنسان وتسمى المبادىء الأول ، والجهة التى حصلت منها هذه المعارف الأول هى أحد المطلوبات فى العلوم والفلسفة [١٣٢] .

ومن أجل ذلك اشترط الفارابى أن تكون القدرة على الاستنباط هى أساس البرهان وأساس التفاضل بين البشر ، وأساس تولى المناصب القيادية ، ومن ثم فإن المعرفة البرهانية القائمة على الاستنباط وحدها معيار التمييز بين الأشخاص والأجناس ، وهذا المعنى يؤكده الفارابى فيقول : والناس يتفاضلون بالطبع فى المراتب بحسب تفاضل أجناس الصنائع والعلوم التى أعدوا بالطبع نحوها ثم الذين معدون بالطبع نحو جنس ما يتفاضلون بحسب تفاضل أجزاء ذلك الجنس ، والمتأدبون منهم على التساوى يتفاضلون بتفاضلهم فى الاستنباط فإن الذى له

132 الفارابى ، أبو نصر : البرهان وشرائط اليقين د. ماجد فخرى ، دار المشرق بيروت ١٩٨٧ صـ ٢٣

قدرة على الاستنباط فى جنس ما رئيس من ليس لـه قـدرة علـى استنباط مـا فى ذلك الجنس ، ومن له قدرة على استنباط أشياء كثيرة أو أكثر هو رئـيس علـى مـن له قدرة على استنباط أشياء أقل ، ثم هـؤلاء يتفاضـلون بتفاضـل قـواهم المستفادة من التأدب على جودة الإرشاد والتعليم أو ردائتها [١٣٣].

ولعل ذلك وراء تقسيم الفـارابى للبرهـان العقلـى الى أقسـام ، إمـا بحسـب الضرورة واللزوم وإما بحسب درجة اليقين والاعتقاد ، وإمـا بحسـب الموضـوع مـن حيث الجزئية والكلية كالآتى :

- **من حيث الاعتقاد** : يرى الفارابى أن اليقين الضـرورى هـو أن يعتقـد فى مـا لا يمكن أن يكون فى وجوده بخلاف ما هو عليه ، وأنـه لا يمكـن أن يكـون بخـلاف ما اعتقد أصلاً ولا فى حين ما، وغير الضرورى هـو مـا كـان يقينـاً فى وقـت مـا فقط.

- **من حيث الثبات** : يرى الفـارابى أن الـيقين الضـرورى لا يمكـن أن يتبـدل فيصير كاذباً ، بل يوجد دائماً على ما هو حاصل فى الـذهن مـن سـلب وحـده أو إيجاب وحده. وأما غير الضرورى فإنه يمكن أن يتبدل فيصير كاذبـاً مـن غـير نقـص يحدث فى الذهن.

- **من حيث التحول** : يرى الفـارابى أن الـيقين الضـرورى يمكـن أن يحصـل فى الأمور الدائمة الوجود ، مثل أن الكل أعظم من الجزء . فـإن هـذا الأمـر لا يمكـن أن يتبدل ، أما غير الضرورى فإنما يحصل فى المتنقلـة المتبدلـة الوجـود مثـل الـيقين بأنك قائم وأن زيداً فى الدار وأشباه ذلك.

---

[133] د. محمد عبد المعز نصر : الفارابى ونظم الحكم السياسية ضمن الكتاب التذكارى للفارابى تصدير الدكتور مدكور صـ ٢٦٥

-**من حيث اللزوم** : يرى الفارابي أن اليقين الضروري والوجود الضروري ينعكسان في اللزوم ،لإن ما يتيقن في العقل يقيناً ضرورياً فهو ضروري الوجود وما هو ضروري الوجود فاليقين التام به يقين ضروري.

-**من حيث الجزء أو الكل** : يرى الفارابي أن اليقين الضروري قد يحصل عن قياس ، وقد يحصل عن لا قياس . مثال ذلك الإنسان يمشي ومن يمشي فهو حيوان ، فالإنسان إذن حيوان. والمقدمات التي يتيقن بها هذا اليقين إما كلية وإما جزئية [١٣٤].

خامساً : من حيث التمييز بين الفلسفة والعلم ، يرى الفارابي أن قسمة البرهان إلى برهان فلسفي مطلق وآخر هو البرهان العلمي ممكن ، على اعتبار أن البرهان على الإطلاق هو الذي يفيد الوجود والسبب معاً ، وأن البرهان العلمي هو الذي يعتمد على معرفة الأسباب وحدها و التي تنحصر في أربعة هي مادة الشيء وما يعد في المادة ومعها حد الشيء وأجزاء حده بالإضافة إلى ما يعد في الحدود معها ، والفاعل وما يعد معه والغاية وما يعد معها [١٣٥].

و**البرهان الفلسفي** عند الفارابي هو البرهان المطلق المؤلف من التساؤلات الفلسفية حول ماهية الشيء وعلته وغايته ، وهي التساؤلات التي تطلب بها المطلوبات الفلسفية وهي : هل هو ؟، ولماذا هو؟ ، وماذا هو؟ ، وبماذا هو ؟ وعن ماذا هو ؟ وهل ولماذا وبماذا وعن ماذا ؟ ، وهذه تقرن بالمفردات والمركبات وأما ماذا هو؟ فلا تقرن إلا بالمفردات فقط.

134 الفارابي ، أبو نصر : البرهان وشرائط اليقين ، تحقيق د. ماجد فخري ، دار المشرق بيروت ١٩٨٧ صـ ٢١، ٢٢

135 الفارابي ، أبو نصر : البرهان وشرائط اليقين ، تحقيق د. ماجد فخري ، دار المشرق بيروت ١٩٨٧ صـ ٢٦ ، ٢٧

أما البرهان العلمي عنده فهو كل برهان يكون سبب لعلمنا بوجود شيء ما وفى نفس الوقت سبب لوجود ذلك الشيء ، ومن ثم كان البرهان هو السبب لعلمنا بالوجود فقط.

ووسيلة **هذا البرهان** المداومة على استخدام حرف هل . لأنه كما يقول الفارابى يستعمل فى العلوم فى عدة أمكنه : أحدها مقروناً بمفرد يطلب وجوده كقولنا هل الخلاء موجود ، وهل الطبيعة موجوده. فإن كل واحد من هذه وأشباهها هو فى الحقيقة مركب وهو قضية ، وكل طلب علمى يقرن بحرف هل هو طلب سبب الشيء الموضوع الذى عليه يحمل المحمول ، وما ذلك السبب.

ولا يتوقف اليقين البرهانى المستخدم فى العلم عند الفارابى على استخدام حرف هل بل لابد للصنائع العلمية عموماً من استخدام حرف كيف وكم ، لأن صناعة التعليم إنما تعطى لكل شيء تنظر فيه من بين الأسباب الماهية التى بها الشيء بالفعل وماذا هو الشيء وهى التى تطلب بحرف كيف [١٣٦].

وهكذا قسم الفارابى البرهان إلى أنواع وتقسيمات تقوم على عنصر واحد مشترك هو الوجود والسبب ، وعليه قسم البرهان إلى يقينى وغير يقينى ، وإلى ضرورى وغير ضرورى ، وإلى علمى وفلسفى ، وذلك ليثبت أن مقولات الزمان والمكان والعلية والكيف والإضافة وغيرها هى التى تفيد البرهان واليقين فى معارفنا سواء فلسفية أو علمية ، وأنه لا غنى عنها لتحصيل اليقين ، وأن البرهان يتطلب الإجابة بصدق على هذه التساؤلات التى تكون عناصر البرهان الأساسية ، وهى أن الشيء ، ولما الشيء ، وأين وكيف وهل ولماذا وبماذا وعن ماذا ، وكيف تفيد هذه المقولات عند استخدامها الاستخدام اليقينى الأمثل.

---

136 الفارابى ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى ، ط٢ دار المشرق بيروت ١٩٩٠صـ ٢١٢، ٢١٦

رابعًا : وظائف البرهان العقلي

حدد الفارابي وظائف البرهان العقلي من خلال تحديد وظيفة المنطق الرئيسية وهي الإثبات ، واليقين ، والتأويل ، والفهم ، والحكم ، والتمييز بين الصحيح والخاطئ من التفكير ، وبالتالي فالإنسان عند الفارابي إذا ما اعتمد على قوانين المنطق العامة التي تنظم المعرفة استطاع أن يمتلك القدرة على التمييز بين الصحيح من الخاطئ في الفكر ، لأن هذه القوانين والمبادئ تعطي الإنسان القوة على امتحان كل قول وكل حجة وكل رأي ، وتسدد الإنسان إلى الحق واليقين حتى لا يغلط في شئ من سائر العلوم أصلاً.

وهذه المعاني يؤكدها قول الفارابي في نص التوطئة : إن صناعة المنطق آلة إذا استعملت في أجزاء الفلسفة حصل بها العلم واليقين لجميع ما تشتمل عليه الصنائع العلمية والعملية ، ولا سبيل إلى اليقين الحق في شيء مما يلتمس علمه دون صناعة المنطق واسمها مشتق من النطق ، وهذه اللفظة تدل عند القدماء على ثلاثة أشياء هي : القوة التي يعقل بها الإنسان المعقولات ، بوصفها القوة التي تحاز بها العلوم والصناعات ، وبها تميز بين القبيح والجميل من الأفعال ، والقوة الثانية هى المقولات الحاصلة في نفس الإنسان بالفهم ويسمونها النطق الداخل ، والثالثة : هى القدرة على التعبير ويسميها الفارابي العبارة باللسان عن ما في الضمير ويسمونها النطق الخارج.

وهذه الصناعة أى علم المنطق ، لما كانت تعطى القوة الناطقة قوانين النطق الداخل الذي هو المقولات ، كما تعطى القوانين المشتركة لجميع الألسنة في النطق الخارج الذي هو الألفاظ ، وتسدد بها القوة الناطقة في الأمرين معاً نحو الصواب ، وتحرزها أى تحميها من الغلط فيهما معاً سميت بالمنطق ، وهذا تأكيد

على أن علم المنطق ليس مجرد آلة أو مدخل للعلوم كما ذهب أرسطو ، بل هو المعيار والمعين والحافظ للعقل فيما يمكن أن يغلط فيه من المقولات [١٣٧].

وعند تأمل هذا النص وتحليله ندرك مدى عناية الفارابي واهتمامه بالعقل وبالمعرفة البرهانية القائمة على مبادىء المنطق ، وكذلك تحديده لوظيفته الإيجابية في مختلف العلوم والمعارف ، حتى أنه أشار إلى التشابه والتقارب الكبير بين المعرفة البرهانية والمعرفة الفطرية في كونهما أكثر المعارف يقيناً ، ودليل ذلك عنده أن المعرفة الاستدلالية هي محاولة للوصول إلى نتيجة صادقة تلزم عن سلسلة من مقدمات صادقة أيضاً ، والصدق هنا إما أن يكون ضرورياً يقينياً ، أو أن يكون حادثاً احتمالياً ، هذا بالإضافة إلى أن في المعقولات أشياء لا يمكن أن يكون قد غلط فيها أصلاً وهي التي يجد الإنسان نفسه وكأنه فطر على معرفتها واليقين بها ، مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن كل ثلاثة فهو عدد مفرد ، وهناك أشياء أخر يمكن أن يغلط فيها ويعدل عن الحق إلى ما ليس بحق وهي التي شأنها أن يدرك بفكر وتأمل وعن قياس واستدلال ، ففي هذه المعارف والمدركات يضطر الإنسان الذي يلتمس الوقوف على الحق واليقين في مطلوباته كلها إلى قوانين المنطق.

ومعنى ذلك أن الفارابي لم يتوقف عند بيان أهمية المنطق أو عرض خصائص المعرفة البرهانية ، بل سعى إلى بيان ماهية هذه المعرفة وعلل الالتجاء إليها مع بيان أهم وظائفها ومجالات استخدامها ومن بينها :

---

[137] الفارابي ، أبو نصر : نص التوطئة والفصول الخمسة ، تحقيق د. رفيق العجم ، دار المشرق ، ١٩٨٥ صـ ٥٦-٦٠

١- **أن المعرفة البرهانية معرفة علمية** : لأنها تقوم على جملة التصديقات بوصفها جملة الأحكام الأولية التي في العقل ، وهي مبادىء البرهان العامة الأربعة : **مبدأ الهوية** : الشيء هو نفسه ، ومبدأ عدم التناقض : الشيء لا يمكن أن يكون نفسه ونقيضه في ذات الوقت ، ثم مبدأ الوسط المرفوع أو المستبعد والذى يسمونه الثالث المرفوع : الشيء إما أن يكون هذا أو ذاك ولا وسط بينهما ، ثم المبدأ الرابع وهو مبدأ العلة الكافية ويسميه الفارابي مبدأ القياس : وهو ألا يوجد شيء إلا بعلة لوجوده أو حدوثه .

٢- **أن المعرفة البرهانية معرفة موضوعية** : لأن هذه المبادىء العقلية التى سبق ذكرها تتميز بالفطرية والعمومية والكلية والثبات ، ومن ثم يمكن وصفها بالموضوعية ، وقد استمر هذا الاعتقاد سائداً حتى دار الصراع حديثاً بين الحسيين والتجريبيين حيث ردها بعضهم إلى الحواس أو التأمل الحسى ، وقال التجريبيون إنها مبادىء فطرية ومكتسبة معاً مع أنه رأي واضح التناقض ولا يقبله عقل ، لأن المعرفة البرهانية تتسم بسمات العلم ومبادئه فيجب أن تكون تقريرية ، أي واقعية وموضوعية في ذات الوقت وتظهر قيمتها عند تقرير الحقائق وشرح المذاهب وعرض البراهين . وهذه المعاني قد أشار إليها العديد من الباحثين في فكر الفارابى ومنهم زكي مبارك في كتابه " النثر الفني في القرن الرابع الهجري " حين قال : ولك أن تنظر فيما كتب الفارابى أو ما كتب ابن حزم في الفلسفة لترى كيف تكون الكتابة العلمية التي يراد بها تقرير الحقائق وشرح المذاهب وعرض البراهين ، فهي

كتابة خالية من السجع والازدواج إلا في أحوال قليلة والكاتب مشغول بسرد الحقائق لا تنميق الانشاء [١٣٨].

٣- **المعرفة البرهانية معرفة يقينية** : وهذا اليقين له شرائط عدة كالوضوح والبساطة والقصد والإطلاق وعدم التناقض والصدق والتطابق ، بالإضافة إلى رفض معارف الغيب والخيال ، فالبساطة والوضوح والدقة مقدمات لليقين العقلى ، وفي نفس الوقت هى مقدمة لشرائط اليقين التي نراها واضحة في المعرفة المنطقية وخاصة حين نميز بها بين صحيح الآراء من فاسدها وإدراك مواطن الزلل والصواب .

ويؤكد ذلك الفارابي حين يقول : فإنا إن جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب ومن أي جهة أصاب ، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه ، وهنا إما أن نتحير في الآراء كلها حتى لا ندري أيها صحيح وأيها فاسد ، وإما أن نظن أن جميعها على تضادها حق ، أو نظن أن ليس في شيء منها حق ، وإما أن نسرع في تصحيح بعضها أو تزييف بعضها ، ونروم تصحيح وتزييف ما نزيفه من حيث لا ندري من أي جهة هو كذلك . ومعنى ذلك أن وضوح المعارف المنطقية وحده هو الذى يقود إلى اليقين وأن الابتعاد عنها أو عدم التزامها هو الذي يوقع في الظن والخطأ ، فمعارف البرهان واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان أصلاً ، مع ملاحظة أن الشيء كلما ازداد وضوحاً في النفس صعب إثباته أو البرهنة عليه.

---

[138] د. حسين علي محفوظ : الفارابي في المراجع العربية ، منشورات وزارة الإعلام العراقية ١٩٧٥ صـ ٢٥٥

٤- **المعرفة البرهانية معرفة قصدية** : لأن القصد هو استعداد ونزوع إلى المعرفة والفعل ، ولا يقع القصد حقيقة إلا بالإرادة ، والإرادة يتوقف عليها الاختيار والإدراك والعلم المدني كذلك ، وفي ذلك يقول الفارابي : وما تحتوي عليه المقولات بعضها كائن وموجود عن إرادة الإنسان وبعضها كائن لا عن إرادة الإنسان ، فما كان منها كائناً عن إرادة الإنسان نظر فيه العلم المدني ، وما كان منها لا عن إرادة نظر فية العلم الطبيعي. وعلى ذلك تكون المعرفة القصدية هي المعرفة الإرادية ويكون القصد هو الاستعداد الفطري والسبيل إلى الأعمال وبلوغ الغاية ، والقصد إلى الأعمال يكون بالعلم ، وذلك أن تمام العلم بالعمل ، أي بالإرادة والقصد ، وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون أولاً بإصلاح النفس ثم إصلاح الغير مما في مترله أو مدينته ١٣٩.

٥- **المعرفة البرهانية تقوم على شرط التطابق** : لأن الفارابي قد اشترط أن معرفتنا ينبغى أن تطابق الأشياء ، وأن يكون المعيار الحاسم لوجود الأشياء وصدقها هو إدراكها واليقين بها لا البرهنة عليها فحسب . ولأن اليقين هو التصديق الكامل أو التصور التام ، حرص الفارابي على بيان معنى التطابق الذي يفيد اليقين وأن التصور التام هو تصور الشيء بما يلخص ذاته بنحو ما يخصه وذلك بأن يتصور الشيء بما يدل عليه حده ، وهذا هو التطابق الصادق . والتصديق القائم على مبدأ التطابق عند الفارابي يقع على أنواع : فالتصديق منه يقين ومنه مقارب لليقين ومنه الذي يسمى سكون النفس إلى الشيء وهو أبعد التصديقات عن اليقين ؛ وهناك التصديق الكاذب الذي لا

[139] الفارابى ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى ، دار المشرق بيروت ١٩٩٠ صـ ٦٢

يقع فيه يقين قط أصلاً وهو ما ليس بيقين، أما التصديق المقارب لليقين فهو التصديق الجدلي وسكون النفس إلى الشيء هو التصديق البلاغي ١٤٠.

٦- **أن المعرفة البرهانية تقوم على مبدأ التكامل** : فعند عرض آراء الفارابي في معنى التطابق والتصديق على وجهة النظر المعاصرة نرى اختلاف الآراء حول مدى تطابق الفكر والواقع وهل هذا هو اليقين أو الحقيقة أم لا ، وهنا نلاحظ أن مفهوم الفارابي يتوافق مع رأي أرسطو في أن الحقيقة واحدة كلية ، وأن الحقيقة في مطابقة الفكر بالواقع . وهذا الرأي عارضه الجدليون وعلى رأسهم هيجل على اعتبار أن الحقيقة في صيرورة وتغير و لا وجود للحقيقة المطلقة . وذلك على عكس أصحاب الاتجاه المادي السين يقولون : أن الحقيقة ليست في التطابق والصدق أو التصديق بل في تحقيق أكبر قدر من الفائدة والنفع والخير ، ومن ثم فإن الحقيقة عندهم متعددة وليست واحدة أو كلية كما كانت عند الفارابي .

٧- **المعرفة البرهانية يمارسها الخواص وحدهم دون العوام** : وعلة ذلك عند الفارابي أن علم البرهان هو أقدم العلوم وأكملها رئاسة ، وأن سائر العلوم الأخر الرئيسة هي تحت رئاسة هذا العلم ، وليس هذا فحسب ، بل إن تحصيل البرهان والقدرة على استخدام مقولات العقل وبراهينه عنده شرط لتولي رئاسة المدينة ، فالخواص من لهم صناعة يخدمون بها في المدينة ، والذي عنده من العلم الذي يحتوي على المعقولات يقينية هم الخواص ، والباقون عامة وجمهور الأمم والمدن .ولذا كانت طرق البراهين اليقينية غايتها في أن

[140] الفارابي ، أبو نصر : البرهان وشرائط اليقين ، تحقيق د ماجد فخري ، ص ١٩-٢٠

تحصل بها الموجودات أنفسها معقولة وتستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصياً .

ويستشهد الفارابي على ذلك بعلم الفيلسوف القادر على ممارسة البرهان لكمال معارفه واكتمال فضائله فيقول : وإذا تؤمل أمر الفيلسوف على الإطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق فيكون الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولاً ثم العملية ببصيرة يقينية ، ثم أن تكون له قدرة على إيجادها جميعاً في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم ، ولما كان لا يمكن أن تكون له قوة على إيجادها إلا باستعمال براهين يقينية وبطرق إقناعية وبطرق تخيلية ، إما طوعاً وإما كرهاً صار الفيلسوف على الإطلاق هو الرئيس الأول ١٤١.

٨- **المعرفة البرهانية تقوم على شرط الإطلاق** : لأن التصور المطلق هو الذي نقف عنده عندما يفيد اليقين ، وهو تصور لا يتصل بتصور آخر يتقدمه كالوجوب والوجود والإمكان ، فإن هذه لا حاجة بها إلى تصور شيء قبلها يكون مشتملاً بتصورها ، بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن ، ومتى رام أحد إظهار هذه المعاني بالكلام عليها فإنما ذلك تنبيه للذهن لأنه يروم إظهارها بأشياء هي أشهر منها . أما وسيلة تحقيق اليقين المطلق عند الفارابي فهي كالمعتاد مبادئ المنطق التي تفيد كافة الصنائع البرهانية ، وقد ترقى بالبرهان المنطقي إلى درجة القناعة واليقين الذي تقدمه لنا الرؤية المباشرة ، ولذا يقول الفارابي : إن العلم الذي نعلم به هذه الطرق وتوصلنا إلى تصور الأشياء وإلى التصديق بها هو علم المنطق.

[141] الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١صـ ٨١- ٩٠

٩- **المعرفة البرهانية كمعرفة علمية يقينية ترفض الإقرار بمعارف الوهم والخيال** : ولذا كان رفض الفارابي لمعارف الغيب التي يرددها البعض حول أحكام النجوم وصلتها بالعالم الطبيعى والبشرى وذلك في رسالته " فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم " حيث حاول إبطال صناعة التنجيم بإيراد بعض الحجج المنطقية والدلائل العقلية ، وحاول بيان فساد علم أحكام النجوم الذي يعزو كل ممكن وكل خارق إلى فعل الكواكب التى هى بطبيعتها مركبة ومتغيرة وممكنة ، وعلى ذلك فإن الممكن متغير ولا يمكن معرفته معرفة يقينية . وفي رسالة أخرى بين الفارابي أنه من الخطأ الكبير ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة وبعضها الآخر يجلب النحس ، وانتهى من ذلك كله كما يقول دي بور : بأن هناك معرفة برهانية يقينية تسعى نحو إكمال درجات اليقين نجدها في علم النجوم التعليمى أما دراسة خصائص الأفلاك وفعلها في لأرض فلا نظفر منها إلا بمعرفة ظنية ودعاوى المنجمين ونبوآتهم التى لا تستحق منا إلا الشك والارتياب ١٤٢.

[142] د. حسين علي محفوظ : الفارابي في المراجع العربية ، ١٩٧٥ ، صـ ٢٨٤- ١٨٦ ، نقلاً عن دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ١٩٥٤ صـ ١١٨

الفصل السادس

العقل والمعرفة الروحية

أولاً : العقل وفطرية المعرفة

ثانياً : المعرفة العقلية والنبوة

ثالثاً : روحانية العقل

رابعا : المعرفة العقلية والسعادة

الفصل السادس

العقل والمعرفة الروحية

أولاً : العقل وفطرية المعرفة

تجاوز الفارابى ما قدمه أرسطو عن معارف النفس وقواها وعلاقتها بالبدن ليضيف إلى القوة الناطقة والقوة المتخيلة وظائف معرفية عليا كالحدس والإلهام واستشراف آفاق المستقبل.

فإذا كانت الوظيفة الطبيعية أو الدنيا للمتخيلة حفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، ثم تركيبها وتأليفها بطريقة مقبولة للناطقة لتقوم بالتنفيذ من خلال إعمال الفكر فى تلك الصور المتخيلة بالتأمل والاستنباط ، فإنها أى المتخيلة تضيف معارف جديدة عندما تسعى لتخيل الممكن والمتوقع أو تركب الشىء الذى نتمناه ، كما أن للمتخيلة قدرة على العلو والاتصال بالعقل الفعال.

ويصف الفارابى كيفية صدور معارف الأحلام أو المعارف الروحية ، ومعارف النبوة عن طريق ما تقدمه القوة الناطقة والقوة المتخيلة ، فالناطقة تتلقى رسوم المعقولات ، والمعقولات تكون بالقوة كالعقول المفارقة أو بالفعل كاالأجسام الطبيعية ، وذلك لأن العقل البشرى هو هيئة ما فى مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات ، وهى لا تصير عقلاً بالفعل من تلقاء نفسها بل تحتاج إلى شىء ينقلها من القوة إلى الفعل هو العقل الفعال لتصير عقلاً بالفعل فتحصل فيها المعقولات.

فالعقل الفعال إذن هو الذى يمنح القوة الناطقة شيئاً من مترلته فتحصل فى القوة الناطقة المعقولات الأول المشتركة عند جميع الناس ، وهذه المعقولات الأول

هى جملة المعارف الفطرية المركوزة فى النفس الإنسانية ، ثم تأتى المتخيلة لتحاكى صور المحسوسات الخارجية بالمحفوظة أو المختزنة لديها ، وهى تفعل ذلك عندما تنعتق من سلطان الحاسة والناطقة أثناء النوم فتحدث الأحلام ، وفى نفس الوقت تحاكى ما فى القوة التروعية من انفعالات وشهوات وتحاكى أيضاً المعقولات التى حصلت فى القوة الناطقة مثل الله والملائكة والسماء بأحسن المحسوسات وأكملها وأجملها. ولا يتوقف دور المخيلة كما يقول الفارابى عند حد المحاكاة ، ولكنها تسعى إلى الارتقاء بمعارفها فتتخلص من ربقة الحاسة والناطقة والتروعية وتنطلق نحو الاتصال بالعقل الفعال وتتلقى معارف جزئية ومعقولات منه أثناء اليقظة ، فإذا كان ما يعطيه العقل الفعال للمتخيلة معقولات شريفة وكانت تمثيلاتها فى المتخيلة فى نهاية الجمال والكمال قال الذى يراها إن له نبوّة الأشياء الإلهية ، وهذه هى أسمى المراتب التى تبلغها المتخيلة وهى رتبة الأنبياء [١٤٣]

ولا شك أن هذا التفسير لمعارف المخيلة الفطرية أو لمعارف النبوة لم يلق القبول العام من رجال الدين أو حتى الفلاسفة ، وخاصة قول الفارابى إن النبى والفيلسوف كلاهما يتلقى علمه عن مصدر واحد هو العقل الفعال ، وما يترتب على ذلك من شبه أو وحدة بين وحى النبى وعقل الفيلسوف ، وكذلك قوله : أن النبى أو الفيلسوف المتشح بوشاح النبوة هو مدبر شئون المدينة الفاضلة التى تعد حاجتها إليه ضرورة إجتماعية.

143 الفارابى ، أبو نصر : آراء أهل الدينة الفاضلة ، تقديم وتحقيق على بو ملحم ١٩٩٥ ص ٩-١١

ومن الغريب أنه في الوقت الذي يوحد فيه الفارابي بين الفيلسوف والنبي ، فإنه يميز بين الفلسفة والملة من حيث السبق وحصول التصديق ، مشيراً وبطريقة مباشرة إلى الاعتقاد اليوناني بأن الملة محاكية للفلسفة عندهم حسب قولهم.

ويفسر الفارابي معارف الفطرة وكيفية حصولها وعلة التمييز بينها وبين غيرها من معارف العقل كالفلسفة أو معارف النبوة فيقول : عندما يحصل العلم بالموجودات فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق بها عن طريق البراهين اليقينية ، كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة. ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية ، كان المشتمل على تلك المعلومات تسميه القدماء ملة ، فالملة محاكية للفلسفة عندهم وهما مشتملان على موضوعات بأعينها وكلتاهما تعطيان المبادىء القصوى للموجودات ، فإنهما تعطيان المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان وهي السعادة القصوى ، والغاية القصوى في كل واحد من الموجودات الأخر ، وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولاً أو متصوراً فإن الملة تعطيه متخيلاً وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فإن الملة تقنع به [١٤٤].

ومعروف أن المعرفة الفطرية الروحية عند الفارابي هي أعلى صور المعارف العقلية لأنها تنشأ عن الروح الإنسانية العامة عندما تتلقى المعارف مباشرة عن الروح القدسية أو العقل الفعال وكأنها نوع من الإلهام أو الفيض الإلهي ، ومن ثم فهي معرفة تتميز بالنقاء والصفاء والصدق والتلقائية.

---

[144] الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق وتقديم د. جعفر آلياسين، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ صـ ٩٠

ويظهر ذلك عند وصف الفارابى لطبيعة هذه المعرفة حين يقول : الروح الإنسانية هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضاً عنه اللواحق الغريبة مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير وذلك بقوة لها تسمى العقل النظرى ، وهذه الروح كمرآه وهذا العقل النظرى كصقالها ، وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهى كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقلية (أى المصقولة) إذا لم يفسد ثقالها بطبع ولم يعرض بجهة من صقلها عن الجانب الأعلى شغل بما تحسها من الشهوة والغضب والحس والتخيل ، فإذا أعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الأمر لاحظت الملكوت الأعلى واتصلت باللذة العليا.

ومعنى ذلك أن العقل الفعال أو الروح القدسية مصدر هذه المعرفة مباشرة بلا تعلم أو واسطة ، وهى فى نفس الوقت راعية لهذه المعرفة باطنها وظاهرها ، ذلك لأن الروح القدسية كما يرى الفارابى لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ويقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس.

مع ملاحظة أن هذه الروح القدسية عند الفارابى والتى تتميز بالعمومية والشمول غير تلك الروح العامية الضعيفة التى إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن ، وإذا ركنت من الظاهر مشاعر غابت عن الآخر ، وإذا اجتمعت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى ، أما الروح القدسية فلا يشغلها شأن عن شأن [١٤٥].

وبالرغم من تلك النظرة الإشراقية التى سادت شروح الفارابى على مؤلفات أرسطو وأفلاطون وهى بلا شك نظرة أفلوطينية وليست صوفية أو شيعية ، فإن

[145] الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر : فقرة ٣٩- ٤١ صـ ٦٥

المعرفة الفطرية عنده عقلية وليست قلبية ، وفى نفس الوقت هى معرفة مباشرة يتلقاها الحكيم عن العقل الفعال وكأنها حدس مباشر أو إلهام يرقى إلى درجة عالية من اليقين.

بالإضافة إلى ذلك فقد وضع الفارابى عدداً من الشروط الواجب توافرها لكى تتحقق تلك المعرفة الفطرية الروحية ، وهى شروط أو خطوات لم تلق القبول من المتصوفة وبعض المتكلمين من الشيعة وكذلك الغزالى وكل من استسلم لمعارف القلب أو الكشف ، وترك معارف العقل والحس والبرهان ولجأ إلى معارف الوجدان أو ما سمى بالحس الباطن أو الشعور الداخلى الذى يقدم له المعارف الموثوق بها عندهم .

أما شروط حصول تلك المعرفة الفطرية الروحية أو القلبية عند الفارابى فهى :

أولا : التأمل العقلى الخالص القائم على الرياضة والمجاهدة.

ثانيا : البعد عن الدنيا وإخلاص الطاعة لله وحب العدل وممارسة الفضائل .ويستشهد الفارابى على ذلك بعبارة صوفية هى قوله : إن شاهق المعرفة أشمخ من أن يطير إليه كل طائر وسرادق البصيرة أحجب من أن يحوم حوله كل سائر. ولعل مثل هذه العبارات المصاغة فى صورة حكمة صوفية وراء وصف البعض للفارابى بالمتصوف الزاهد ، وهو وصف لا يعبر عن حقيقة فكر الفارابى أو نظريته فى المعرفة القائمة على البرهان واليقين العقلى.

ثالثا : تحصيل الحكمة والإخلاص لها والإلتزام بتعاليمها.

وهذا الشرط يؤكده الفارابى من خلال أحوال الفلاسفة والأنبياء والمتصوفة ، وجاء فى شرحه الرسالة زينون الكبير قوله : ينبغى لمن يتكلم بعلم الحكمة أن

يكون شاباً فارغ القلب غير ملتفت إلى الدنيا صحيح المزاج محباً للعلم بحيث لا يختار على العلم شيئاً من أسباب الدنيا ، ويكون صدوقاً لا يتكلم بغير الصدق ، وأن يكون محباً للانصاف فلا يستنكف عن التعليم فإن سقراط كان كثيراً ما يستفد من تلامذته وأفلاطون وكذلك أرسطو طاليس ، فإن العلم كنز مدفون يفوز به من سهل الله طريقه ١٤٦.

رابعا : التحرر من شهوات البدن : ويكون بالتحرر من أكثر الحجب كثافة وهو البدن وغرائزه ليرقى الإنسان بروحه إلى عالم الأمر ، وفى ذلك يقول الفارابى : إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن فاجتهد أن ترفع الحجاب ، فحينئذ تلحق فلا تسأل عن ما تباشره ، فإن آلمت فويل لك ، وإن سلمت فطوبى لك. وأنت فى بدنك تكون كأنك لست فى بدنك وكأنك فى سقع الملكوت فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، فاتخذ لك عند الحق عهداً إلى أن تأتيه فرداً ١٤٧.

خامسا : أن تكون هذه المعرفة بغير آلة من آلات العقل أو البدن ، ولذا لابد أن تكون إدراكاً مباشراً دون واسطة : لذلك فهى معرفة لا تقبل الاشتراك مع باقى الأنواع الحسية ، لأن هذه المعرفة الحدسية وحدها هى التى تتصف بالروحية والقلبية والباطنية أو اللدنية ، وأن كل هذه المعارف تتصف وحدها بالروحية لأنها تقوم على مبدأ الإدراك المباشر للحقائق العليا ، ولعل ذلك هو القاسم المشترك بين الحدس والمعرفة الروحية .

---

146 د. حسن حنفى : الفارابى شارحاً أرسطو ، الفصل الثالث من الكتاب التذكارى للفارابى تصدير الدكتور مدكور ١٩٨٣ صـ ١٣٢

147 د. محمد البهى : الفارابى الموفق والشارح ، الكتاب التذكارى للفارابى تصدير د. مدكور ١٩٨٣ صـ ٤٦،٤٧

هذا برغم العديد من الفوارق التى تميز الحدس عن المعرفة الروحية. فالحدس فى معناه العام رؤية عقلية مباشرة للحقيقة يمارسها ذهن صافى يقظ ينفذ إلى الفكرة الواضحة السليمة مباشرةً ، وعلى ذلك تكون المعرفة الحدسية هى معرفة مباشرة ويقينية ، والقضية الحدسية تكون كذلك فلا تعتمد على مقدمات سابقة عليها وتسمى حينئذ قضية أولية ، كما تسمى قضية ما حدسية إذا كانت صادقة يقيناً ولا تحتمل الشك ولا تحتاج إلى مراجعة أو تصحيح .

وهذا المعنى لا يختلف كثيراً عن المفهوم الذى قدمه الفارابى للمعرفة الحدسية وفيه يتابع أرسطو فى اعتبار أن مكانة الحدس فى المعرفة أعلى مكانة وقدرا من مكانة المنطق بين العلوم ، ومع ذلك فإن المعرفة الحدسية تقوم على اصطلاحات منطقية ، وهى حدس كلى للماهية والجوهر معاً.

ورغم هذا التوافق بين الفارابى وأرسطو ، لم يسلم الفارابى بالتصور الأرسطى الذى يزيل الفوارق بين العقل الإنسانى والإلهى ، على اعتبار أن الإنسان بعقله النظرى يتأمل عالم الملكوت ، والإله كذلك يقتصر نشاطه عند أرسطو على فعل التأمل لذاته فهو عقل وعاقل ومعقول ، وعلى هذا الأساس يقترب الإنسان من الطبيعة الإلهية ويحاول التشبه بها قدر طاقته. ولقد رفض الفارابى هذا التصور وأكد أن الحدس هو الفيض الإلهى والاتصال العقلى المباشر بالعالم الإلهى عن طريق العقل الفعال بلا كسب أو مئونه أى مشقة ، وأن هذه المعارف تكتسب بالقوة القدسية عند زوال الشواغل حتى تشرف النفس وتكتسب الفضائل الفكرية والنظرية.

ويستدل الفارابى على ذلك بمعارف الملائكة والأنبياء فيقول: إن عالم الملائكة أفضل من عالم الإنسان ، والملائكة عقول مجردة وتتصل بالإنسان عن طريق

الرؤيا المنامية ، وتتصل بالرسول فى اليقظة كما فى الوحى ، والملائكة صور علمية جواهرها علوم إبداعية قائمة بذواتها تلحظ الأمر الأعلى فينطبع فى هوياتها ما تلحظ وهى مطلقة ، أما الروح القدسية وهى روح الرسول أو النبى فتخاطبها فى اليقظة ، فى حين أن الروح البشرية تعاشرها فى النوم [148].

وعند تحليل آراء الفارابى : نجده يميز بوضوح بين الحدس والمعرفه الفطرية أو الروحية ، فإذا كان الحدس إدراك كلى مباشر ويشمل الحياة الباطنية والخارجية معاً ، فالمعرفة الروحية إدراك عقلى بواسطه وغير مباشرة فى نفس الوقت. وإذا كان الحدس بمجاله الحس الباطنى الشعورى الذى يتخطى حدود الزمان والمكان ، فالمعرفة الروحية التى تعتمد على العقل فى حاجة إلى تحليل الكلى إلى أجزاء بطريقة تتميز بالسهولة واليسر ولا يبقى معها مجال للشك.

وإذا كان الحدس نوع من التصور الذهني الخالص الذي يصدر عن نور العقل وحده فإنه أقرب إلى المعرفة الفطرية ، ومن ثم يصف الفارابى معارف الحدس بالعقلية حيناً وبالفطرية حيناً آخر لأن الحدس عنده فطرى وأما المعرفة الروحية فهى عقلية مكتسبة ، والعاقل عنده هو الفاضل المستنبط للخير.

ولكى يميز الفارابى بين المعرفة الفطرية والحدس كان لابد أن يميز بين طريقة تحصيل كل منهما ، ولهذا وصف الفارابى طبيعة كل منهما ، كما وصف طريقة اكتسابها فقال : إن العقل المنطقى البرهانى هو قوة فى النفس يحصل بها الإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة لا عن قياس ولا عن فكر بل بالقطع والطبع ، وهذا هو العقل البدهى الذى يقره الإسلام كنور للفطرة.

148 د. محمد البهى : الفارابى الموفق والشارح ، الكتاب التذكارى للفارابى تصدير د. مدكور ١٩٨٣ صـ ٤٢،٤٤

ومع ذلك فقد وافق الفارابي رأى أرسطو فى تكامل أنواع المعرفة ، كما تأثر كثيراً برأيه فى الحدس المعرفى فى مجال الميتافيزيقا والاتصال بالعقل الفعال واعتبار القضايا الحدسية قضايا يقينية بذاتها ولا تقبل البرهان ، لأن المعرفة الحدسية هى أسمى طرق المعرفة التى يستطيعها الإنسان كما أن موضوعها أشرف وأهم الموضوعات المعرفية. كما وافق أيضاً الرأى بأن البرهان المنطقى كعمل عقلى لا يرقى بحال إلى درجة اليقين الكامل الذى يمكن أن تحققه لنا الرؤيا المباشرة.

ولا شك أن أثر آراء الفارابى فى المعرفة الفطرية والروحية بوصفها نوع من الحدس كان كبيراً وخاصة عند أشهر فلاسفة المعرفة الحدسية فى العصر الحديث إبتداءً من ديكارت ثم برجسون ، الذى جعل الحدس نوع من الادراك العقلى المباشر دون أية آلة أو واسطة ، وكذلك ديكارت الذى اعتبر الحدس نوع من التصور الذهنى الخالص الذى يصدر عن نور العقل وحده ،وهو الإطلاع العقلى المباشر على الحقائق البدهية ، وهو نفس ما ذهب اليه برجسون الذى اعتبر الحدس نوع من التعاطف العقلى يقوم به الحس الباطنى فى زمان شعورى غير محسوب ، وهو يقدم لنا معرفة كاملة أفضل كثيراً من معارف الحس والعقل الناقصة.

ثانياً : المعرفة العقلية والنبوة

حاول الفارابي أن يربط بين مفهوم المعرفة النبوية وبين نظرية الفيض أو الصدور، والتى عرفت بنظرية العقول أو الفيض عند الفارابى ، وفيها أعتبر الفارابى المعرفة الإلهية والوحى نوع من تعقل الذات ، وأن المعرفة النبوية لاتتحقق إلا عن طريق الإتصال بالعقل الفعال.

ولم يقتصر الفارابى على تقديم المفاهيم النظرية فى النبوة وعلاقتها بمفاهيم الملة والوحى والمعجزات ، بل حاول جاهداً بيان أهمية الربط بين النظر والعمل فى معارف الوحى، أى بين المعرفة النبوية التى مصدرها الوحى الإلهى وبين التطبيق العملى لمعارف العقل فى مجال السياسة والأخلاق وقيام المدينة الفاضلة.

ولقد حرص الفارابى على وصف وتفسير معارف الأنبياء وكيفية حصول الوحى ، وبيان ذلك عند الفارابى : أن الإنسان وهو فى صورته الإنسانية بعقله المنفعل الحاصل بالفعل يكون بينه وبين العقل الفعال رتبة أى درجة واحدة فقط. وعندما يتحقق فى المنفعل مادة المستفاد ، وتتحقق فى العقل المستفاد مادة العقل الفعال كان هذا الإنسان هو الذى حل فيه العقل الفعال فى جزئى قوته الناطقة وهما النظرية والعملية ، ثم فى قوته المتخيلة . عندئذ يكون هذا الإنسان هو الذى يوحى إليه الله عز وجل بتوسط العقل الفعال عندما يفيض بما يفيض منه إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة ، ثم بما يفيض منه إلى عقله المنفعل يصبح حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة يصبح نبياً منذراً بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات [١٤٩].

ومعنى ذلك أن الفارابى يرى أن النبى بشر كسائر البشر يختص بقوة قدسية وقدرة عالية من التخيل قد فطر عليها ويتميز بها عن سائر البشر ، وهذه القوة هى الرابطة بين هذا العالم والعقل الفعال ، ومن ثم فهى تأتى فى بعض الأحيان بأمور على خلاف العادة أو كأنها خارقة لقوانين الطبيعة وما هى كذلك ، وهذا معنى قوله : إن النبوة مختصة فى روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق

---

[149] الفارابى ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ط محمد على صبيح بمصر صـ ٨٠،٨٦

الأكبر كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلّة والعادات [150].

وإذا كانت النبوة تكليف واختيار إلهى لواحد من البشر معد لتلقى الرسالة والوحى لوجود القدس فيه ، أو للإستعداد الإرادى الذى تفضل به النبى على سائر البشر ، فإن النبوة هى القوة الروحانية المتصلة بالرسل من العالم الروحانى والتى يسوسون بها الأمم ، مع الاتفاق على ضرورة الإقرار والتسليم بالنبوة دون طلب معرفة كيفية الاختيار أو علة الوقوع لها أو ظهورها فى أنفسهم ، ومع الإقرار كذلك بأن المعرفة النبوية هى وسيلة لإسعاد البشر وإصلاح أحوالهم وليست مجرد صفة أو معارف موحى بها ، أوحكم ومعارف تعلى من قدر صاحبها.

ويؤكد الفارابى على أن النبى متصف بصفات خاصة تميزه عن باقى البشر ولهذا فإن نفس النبى عند الفارابى نفس كلية مزودة بخاصية تتميز بها عن النفس العادية ، وبهذه الخاصية يمكن أن تتلقى عن الملائكة فى عالم الأمر ما تبلغه إلى عالم الناس فى عالم الخلق ، كما لها قدرة على استطلاع ما فى اللوح المحفوظ فى عالم الأمر عن طريق تبليغ الملائكة . ولعل هذا هو ما قصده الفارابى بقوله السابق : إن النبوة مختصة فى روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة الخلق الأكبر كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبلّة والعادات.

---

150 الفارابى ، أبو نصر : فصوص الحكم صـ٧٢ نقلاً عن سعيد زايد ، الفارابى صـ١٠٢ وفى المجموع للفارابى صـ ١٤٥

ولأن الفارابى لم يقل صراحة بفطرية النفس الكلية وقوة المتخيلة التى امتاز بها الأنبياء فقد تلقى نقداً من المتكلمين والفقهاء عندما فهموا من آرائه أنه يقول بأن النبوة مكتسبة وليست فطرية ولو أنهم فهموا مراد الفارابى من قوله بأن النبى يختص بقوة قدسية يستطيع بها أن يأتى بالمعجزات لما كان لنقدهم معنى.

إن نظرية النبوة عند الفارابى قد تميزت بميزات خاصة عن غيرها من النظريات لأنها شملت العديد من الجوانب المعرفية والعقلية والمنطقية ، كما انها حاولت فى نفس الوقت تقديم تفسير للمعجزات التى يأتى بها الأنبياء تفسيرا عقليا ، ومن ثم أصبحت نظريته تقوم على أساس معرفى هو القول بطريقين للمعرفة النبوية : أحدهما طريق المخيلة والاتصال بالعقل الفعال ، والآخر الطريق الكسبى القائم على المجاهدة وصفاء النفس والقلب والتأمل الخالص الذى يصبح به الحكيم أو الفيلسوف متصلاً هو الآخر بالعقل الفعال لتلقى المعارف العليا والحكمة الإلهية.

وفى الحالتين : أى حالة الفيلسوف وحالة النبى ، يتم الاتصال بعالم الروح والامتزاج بالعقل الفعال ، فإذا كان الاتصال بالعقل الفعال آتياً عن الطريق الكسبى فهو حكيم أو فيلسوف ، وإذا كان هذا الاتصال آتياً عن طريق الاختيار الإلهى أو الهبة الإلهية فهو نبى. وهنا يأتى تأكيد الفارابى على أن معرفة النبى تأتى عن طريق العقل الفعال وعن طريق المتخيلة التى تقوم بدور العقل المستفاد عند الالتقاء بالعقل الفعال ، وأن المتخيلة لها قدرة خاصة فى توجيه سائر القوى النزوعية والإرادية والانفعالية إلى جانب قدرتها على الابتكار أى الخيال المبدع الذى يستطيع به الإنسان أن يؤلف بين الأفكار والصور حتى يتكون شيئاً جديداً لم يكن معهوداً من قبل ، وتنتج عن ذلك الأحلام والرؤى ، وهذه الإلهامات

والرؤى عند الفارابي هي التي تشكل معارف النبوة التي قد تظهر في صورة الرؤية الصادقة أو في صورة الوحي في حالة اليقظه.

ويؤكد الفارابي على أن بلوغ درجة عالية من المعرفة يتوقف على درجة الصفاء الروحي وقوة المتخيلة وهو ما يحدث عند حصول النبوة وتلقى فيض المعرفة والكمال من العقل الفعال فعندها ينتقل علم الملائكة إلى الرسول في حالة اليقظة كما يحدث في حال نزول جبريل عليه السلام بالوحي ، فتنتقش المعارف في نفسه ، وتكون نفسه عندئذٍ أشبه بمرآه لا تصدأ وهي تعكس ما يعرض عليها بدقة وعلى الرسول أن يبلغ ما أنزل إليه من ربه إلى عامة الخلق.

وإذا كانت نظرية الفارابي في المعرفة والنبوة محاولة لتأويل قضايا الوحي والنبوة بطريقة عقلية مقبولة من خلال نظرية الفيض والاتصال بالعقل الفعال ، وتفسير كيفية الاتصال بين عالم الحس وعالم الإلوهية ، أو بين عالم الإنس وعالم الملائكة ، فقد كانت هذه المحاولة سبباً في توجيه النقد لنظريته في المعرفة عموماً ورأيه في النبوة ومعرفة الأنبياء على وجه الخصوص.

وكان المتكلمون ورجال الدين ومن بعدهم الغزالي في مقدمة النقاد لآراء الفارابي ، ثم من بعدهم فلاسفة المغرب العربي مثل ابن باجه وابن طفيل وكذلك ابن رشد. مع ملاحظة أن غالبية هذه الانتقادات هي في الحقيقة نقد لآراء أرسطو وليس لآراء الفارابي ولو أن الفارابي استطاع الفصل بين رأى أرسطو ورأيه الخاص عند شروحه وتفسيراته لما توجهت إليه سهام النقد هذه.

ولقد اتفقت وجهة النظر النقدية على أن آراء الفارابي في الوحي والنبوة تخالف أدلة النقل في نزول الوحي والنبوة وعالم الملائكة ، بالإضافة إلى أن الفارابي قد جاء بآراء صريحة تعلى من قيمة الفلسفة والفيلسوف وتجعل

الفيلسوف فى مرتبة أعلى من مرتبة النبوة ، كما أنه جعل النبوة أمراً مكتسباً فى حين النبوة فى حقيقتها فضل وهبه واصطفاء واختيار إلهى وليس كسباً إنسانياً مباحا لكل البشر.

وهذا ما أشار إليه ابن طفيل فى رسالة حى بن يقظان عندما أشار إلى الشكوك والتناقضات التى أثارتها آراء الفارابى فى النبوات ، ومنها أن الفارابى فى كتاب الملة الفاضلة أشار إلى بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهايه لها أو بقاء لا نهاية له أى بقاء أبدى ، ثم يصرح فى كتابه السياسة المدنية بأن هذه النفوس منحلة وسائرة إلى العدم وأن البقاء للنفوس الفاضلة وحدها. كذلك سوء معتقد الفارابى فى النبوة وأنه بزعمه للقوة الخيالية التى للنبوة ومع ذلك فإنه يفضل الفلسفة عليها أى على معارف النبوة [151].

ثالثاً : روحانية العقل

من أجل إثبات روحانية العقل أطلق الفارابى على العقل البشرى بعض صفات الألوهية كالوحدة والوجود والضرورة والثبات والجلال والعظمة والكمال والتواصل ، وأنه ليس بمادة وأنه مباين بجوهره لكل ما سواه ، وأنه ليس مركبا بوجه من الوجوه ، ولأنه ليس بمادة فهو عقل بالفعل يعقل ذاته ، وفيه العقل والعاقل والمعقول شيء واحد هو الذات .

ومن أجل اثبات روحانية العقل أيضا سعى الفارابى للتوفيق بين الوحى والعقل من خلال إيجاد نقاط التشابه واللقاء فى صفات كل من الملائكة والنبى

[151] د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف ط٢، ١٩٨١ صـ٤٦-٤٨

والفيلسوف ،ولذا أطلق الفارابى على العقل العديد من المسميات والصفات الروحية وخاصة فى كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة حيث وصفه بأنه النفس الناطقة ، وأنه العقل المنفعل بالفعل ، وأنه العقل المستفاد ، والعقل الفعال بالقوة ، وأكد على أن هذا العقل المتميز بطبيعته الروحانية يجب أن يكون الرئيس الأول للمدينة الفاضلة .

وفى كتاب السياسة المدنية المعروف باسم مبادىء الموجودات تناول الفارابى مراتب الموجودات وأقسام العقول ، وأكد على أن العقل الفعال هو أعلى مراتب الموجودات جميعا لأن هذا العقل يتسم بسمة الروحانية ، وأنه هو السبب فى وجود الأجسام السماوية ، وهو أيضا سبب السعادة الإنسانية وكمال الإنسان . ويصف الفارابى هذا العقل بأنه ألطف الأشياء لأنه يقدم لنا ألطف الصور ، وأنه الوسيلة الوحيدة لأن يبلغ الإنسان أقصى مراتب الكمال ، وهو يؤكد ذلك بقوله : والعقل الفعال فعله العناية بالحيوان الناطق ، والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذى للإنسان أن يبلغه ، وهو السعادة القصوى ، وذلك أن يصير الإنسان فى مرتبة العقل الفعال ، وإنما يكون ذلك بأن يحصل مفارقا للأجسام غير محتاج فى قوامه الى شىء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض ، وأن يبقى على ذلك الكمال دائما .

ولقد ظهرت روحانية العقل عند الفارابى عند تمييزه بين العقل النظرى والعقل العملى ، وكذلك عند حديثه عن الوجود المطلق واليقين الذى تتميز به طبيعة الادراك العقلى ، وسعى العقل نحو ادراك الكليات والمجردات ، وعند بحث العلاقة بين العقول البشرية والسماوية المفارقة .

ثم تأكدت روحانية العقل عند الفارابى عندما وصفه بأنه ملكة فطرية ندرك بها الأمور البديهية ادراكا مباشرا ، وأنه ذات واحدة غير متجزئة ، وأن كل ذلك لا يتوفر إلا فى العقل الفعال وحده ، ويقول الفارابى فى ذلك : والعقل الفعال ذاته واحدة أيضا ، ولكن رتبته تحوز أيضا إذا ما تخلص من الحيوان الناطق وفاز بالسعادة ، والعقل الفعال هو الذى ينبغى أن يقال أنه الروح الأمين وروح القدس ، كما يمكن أن يسمى بأشباه هذين من الأسماء ، ورتبته تسمى الملكوت وأشباه ذلك من الأسماء .

كما تظهر روحانية العقل عند الفارابى من خلال وصفه لطبيعة الادراك العقلى ووصفه لدور العقل الفعال ومكانته بالنسبة للإنسان وذلك فى كتابه عيون المسائل حين يقول : القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ، ولا يخرج من القوة الى الفعل ولا يصير عقلا تاما إلا بسبب عقل مفارق هو العقل الفعال ، وهو مفارق للمادة ، وله قوى تنبث منه فى الأعضاء ، وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشيء الصالح لقبوله ، ولذا يبقى بعد موت البدن ، وليس فيه قوة قبول الفساد ، وهو جوهر أحدى ، وهو الإنسان على الحقيقة .

ويصف الفارابى منزلة هذا العقل وطبيعته وفائدته فيقول : ومنزلة العقل الفعال من الإنسان منزلة الشمس من البصر ، فكما أن الشمس تعطى البصر الضوء فيصير البصر بالضوء الذى استفاده من الشمس مبصرا بالقوة ، وبذلك الضوء يبصر الشمس نفسها التى هى السبب فى أن أبصر بالفعل ، وأنه بالضوء أيضا تصير الألوان التى هى مرئية بالقوة مرئية بالفعل ، ويصير البصر الذى هو بالقوة بصرا بالفعل ، كذلك العقل الفعال يفيد الإنسان شيئا يرسمه فى قوته الناطقة منزلة

الشيء من النفس الناطقة منزلة الضوء من البصر ، وأنه بذلك الشيء تعقل النفس الناطقة العقل الفعال ، وبه تصير الأشياء التي هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، وبه يصير الإنسان الذى هو عقل بالقوة عقلا بالفعل .

وهكذا يصير الإنسان بقواه العاقلة نحو الكمال حتى يصل الى رتبة العقل الفعال ، فيصير عقلا بذاته بعد أن لم يكن كذلك ، ويصبح معقولا بذاته بعد أن لم يكن كذلك ، ويصير إلهيا بعد أن كان هيولانيا ، وهذا كما يقول الفارابى هو فعل العقل الفعال ، ولهذا سمى العقل الفعال .

وإلى جانب هذا فقد حرص الفارابي على إبراز طبيعة العقل الروحية بوصفه أهم وأعظم قوى النفس اللطيفة في الإنسان. وقد ظهر ذلك واضحاً عند وصف طبيعة العقل وحقيقته في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة حيث أكد على أن العقل الذي هو هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات ، فهو بالقوة عقل وعقل هيولاني ، وهو أيضاً بالقوة معقول ، وأما سائر الأشياء التي في مادة أو هي مادة أو ذوات مادة فليست هي عقولاً لا بالفعل ولا بالقوة ، لأن كلها معقولات بالقوة ويمكن أن تصير معقولات بالفعل إذا حصلت معقولة للعقل بالفعل فقط [١٥٢].

ومعنى ذلك أن العقل بطبيعته الديالكتيكية هذه بحسب وصف الفارابى قادر على التحول بقدرة الإرادة والتروع لإدراك كافة المعقولات وفي مقدمتها المعقولات الأول الثلاث وهي أوائل الهندسة العملية ، ثم التي يوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الإنسان ، ثم التي تستعمل في العلم بأحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الإنسان.

---

[152] الفارابي ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، صـ ٥٨ ، وفي الملة الفاضلة ونصوص أخرى ، تحقيق د. محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ١٩٦٨ صـ ٥٢

كما حرص الفارابي على بيان طبيعة العقل الروحية وتحديد مجال عمله وكيفية حصول المعقولات للإنسان بوصفها المواد الجسمانية التي تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها ، وهى التي سماها أرسطو في كتاب النفس عقلاً بالقوة ، والتى إذا حصلت فيها، أي في الذات العاقلة صور الموجودات على مثال الشمعة أوالنقش ، صارت تلك الذات عقلاً بالفعل ، فإذا كان كذلك لم يمتنع أن تكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل ، وهي عقل بالفعل أى تعقل أيضاً ، فيكون الذي يعقل عندئذ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل ١٥٣.

ولا شك أن فاعلية العقل وقدراته هذه هى التي حولت المعقولات التي بالقوة إلى معقولات بالفعل ، ثم جعلتها معقولات عاقلة بالفعل ، حتى أصبح لها مردودها الإيجابي على فاعلية الإنسان المعرفية فبها تتولد الإرادة وتقوى ، وبها يزداد الميل إلى الحكمة والتأمل والروية ، وبها أيضا يحصل الإنسان غايته القصوى وهي تحصيل السعادة.

وهكذا استطاع الفارابي الربط بين طبيعة العقل ومهمته الادراكية ، ثم تحديد الغاية القصوى من فضيلة العقل وهى الحكمة بوصفها الوسيلة الوحيدة التى يستطيع بها الإنسان تحقيق سعادته ، وهذه المعاني جاء بتفصيلها الفارابي في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة تحت عنوان : القول في الفرق بين الإرادة والاختيار وفي السعادة فقال : عندما تحصل هذه المعقولات للإنسان يحدث له بالطبع تأمل وروية وذكر وتشوق إلى الاستنباط ، ونزوع إلى بعض ما عقله وشوق إليه ، وإلى بعض ما يستنبطه أو كراهته والنزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة ،

٢ الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأي الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر صـ ٣٨، ٣٩

فإن كان ذلك عن إحساس أو تخيل تسمى بالاسم العام وهو الإرادة ، وإن كان ذلك عن روية أوعن نطق في الجملة سمي الاختيار ، وهذا يوجد في الإنسان خاصةً . وأما التروع عن إحساس أو تخيل فهو أيضاً في سائر الحيوان وحصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكماله الأول ، وأن هذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكماله الأخير وذلك هو السعادة ، وهي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة [١٥٤].

وهكذا ظهرت سمة العقل الروحية وتحققت من خلال طبيعته الديالكتيكية ، كما ظهرت عند بيان صلة العقل بالمعقولات ، وكذلك عند إظهار قدرة العقل على الفهم والتمييز والاستيعاب ، أوعند التحول أو التنقل من السهل إلى الصعب ومن البسيط إلى المركب ، أوعند استخدام القدرة على التحليل والتركيب في إدراك الأمور الصعبة وذلك بتجزىء الأمر الصعب إلى جزئيات صغيرة ندركها واحدة واحدة حتى يسهل إدراكها الكلي في النهاية ، وبالتالى ظهرت سمة العقل الروحية نتيجة تلك الحركة الديالكتيكية للعقل وارتباطه الفعال بغيره من العقول السماوية ، وهو ما ظهر واضحا عند ترتيب الفارابي للعقول السماوية وتدرجها في النزول من العقل الأول إلى العقل العاشر ، ثم ظهرت روحانية العقل الإنساني فعلاً في ترتيب العقول الإنسانية وتدرجها صعوداً حتى العقل الفعال ، كما تظهر هذه الروحانية عند وقوع التصور العقلى للشيء الذي هو من خارج على ما هو عليه أو كما يقول الفارابي : إن التصور بالعقل هو أن يحس الإنسان شيئاً من الأمور التي هي خارجه ويتصورها في نفسه ، على أن

---

[154] الفارابي ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ط القاهرة ، مطبعة محمد علي صبيح ، صـ ٦٠،٦١

الذي هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقاً لما يتصوره الإنسان في نفسه ، إذ العقل ألطف الأشياء فما يتصوره فيه هوإذن ألطف الصور [١٥٥] .

وهذا هو الطابع الروحي للعقل كما تصوره الفارابي ، فالعقل الذي هو ألطف الأشياء هو الذي يتصور ألطف الصور ، وهذا التصور يقع بحصول الصورة في العقل ، أوكما يقول الفارابي : إن حصول الصورة في العقل فهو أن تحصل صورة الشيء فيه مفردة غير ملابسة للمادة ، ولابتلك الحالات التي عليها من خارج مفردة غير مركبة ولا مع موضوع ومجردة عن جميع مع ما هي ملابسة له [١٥٦] .

رابعا : المعرفة العقلية والسعادة

اجتمع رأى جميع الفلاسفة على أن الحكمة ومعرفة الحقيقة هى سبيل السعادة وأن العقل هو أداة الوصول الى اليقين فى كل معرفة ، وهذا ما أكد عليه الفارابى الذى أثبت العلاقة الضرورية بين المعرفة والسعادة ، وأن ما قدمه فى نظرية المعرفة العقلية قد تجاوز فيها الحدود الأرسطيه ، وذلك واضح فى جميع مؤلفاته وخاصة تلك التى تناولت طبيعة العقل ودوره ، حتى أنه أكد على ضرورة أن يكون العقل هو رئيس المدينة الفاضلة ، وهى المدينة الوحيدة التى يمكن أن تتحقق فيها السعادة ، وبالتالى فإن المدينة الفاضلة عند الفارابى لا تكون كذلك إلا إذا كانت غايتها تحقيق السعادة ، والسعادة هى الغاية القصوى التى يشتاقها الإنسان وهى أسمى الخيرات جميعاً ولا تتحقق إلا باكتساب الفضائل

---

155 الفارابي ، أبو نصر : رسالة في جواب مسائل سئل عنها ، ضمن كتاب الجمع بين رأي الحكيمين ، الفقرة ٢٧ صـ ٨٤

156 الفارابي ، أبو نصر : رسالة في جواب مسائل سئل عنها ، فقرة ٢٧ صـ ٨٥

وممارستها عن إراده وفهم واقتناع ، فبذلك وحده تصير الفضيلة المكتسبة من جودة الذهن ملكة راسخة بالفعل لدى جميع أبناء المدينة الفاضلة.

ويبدأ تجاوز الفارابى الحدود والمفاهيم الأرسطيه عندما يرفض أن تكون السعادة مجرد تأمل عقلى خالص ، على اعتبار أن التأمل عند أرسطو أقدس الأفعال الإنسانية وهو أعلى الفضائل النظرية ، وهو الفعل المحبوب لذاته ، ومن ثم فهو السبيل لتحقيق الخير والكمال ، وهو أى التأمل العقلى هو الخير الأقصى للحياة الإنسانية فى جميع مناشطها. ولقد تجاوز الفارابى ذلك كله ورفض أن تكون السعادة مجرد تأمل أو إحساس أو شعور بلذة ، وقرر أن السعادة ليست شعوراً أو إحساساً بل سلوك يكتسب بالعادة والدربة على ممارسة الفضائل ، وهى ليست شعوراً فردياً أو ذاتياً لأنها لا تحصل إلا لمجموع الأفراد الذين يعيشون فى مجتمع تمارس فيه الفضائل بأجناسها الأربعة وهى : الفضائل النظرية ، والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية ، والفضائل العملية ، على أن تكون الفضائل الخلقية أسمى هذه الفضائل قدراً وأعلاها مرتبة وأكثرها إسهاماً فى تحقيق سعادة المجموع ، ومن ثم وجب على الجميع العلم بها والعمل بها والتحلى بها ومعرفة الطرق المؤدية إلى تحصيلها. وجعل الفارابى تحقيق السعادة كغاية جماعية قصوى مهمة رئيس المدينة وهو الفيلسوف المسؤل عن التعليم والتأديب والتشريع ، ولأن هذه المهمة صعبة وجب على الفيلسوف أن يستعين فى تحقيقها بأصحاب الفطر القوية فى الحصول على السعادة ليرشد إليها من ليس له سبيل إلى تعلمها بنفسه.

ويرجع للفارابى فضل تقديم فكرة مراتب السعادة ، والتمييز بين أنواعها ، وقد استطاع الفارابى التمييز بين نوعين من السعادة : أحدهما حقيقية تطلب

لذاتها وتكون على وجهها الأفضل فى الحياه الآخرة وتلك هى السعادة القصوى ، أما الثانية فلعلها تكون فى التأمل واللذة الدنيوية ، وهذه لا ينصب عليها التعبير الحقيقى لهذه الكلمة ، ولذا فإن الجمع بين السعادتين فى هذه الحياة الدنيا غير ممكن ..

وتفسير ذلك عند الفارابى : إن العقل دل على أن سعادة الإنسان فى معرفة الله تعالى ومحبته ، وأن سعادة الأجسام هى فى إدراك المحسوسات ، وأن الجمع بين السعادتين أى سعادة الدنيا وسعادة الآخرة غير ممكن ، لأن الإنسان مع استغراقه فى تجلى أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى شىء من اللذات الجسمية ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لا يمكن أن يلتفت إلى اللذات الروحانية ، وأكد على أن الجمع بين هذين النوعين من اللذات الروحانية والجسمية متعذر فى هذا العالم لكون الأرواح البشرية ضعيفة.

ولذا أوجب الفارابى على من أراد نيل السعادة أن يحصل جميع الفضائل وأولها الحكمة بوصفها أول العلوم ، لأن هذه الحكمة هى العلم الذى يجعل جميع الموجودات معقولة ببراهين يقينية ، و هذه هى الحكمة العظمى ، ويسمون اقتنائها العلم وملكتها الفلسفة ، وصاحب هذا العلم عند الفارابى هو الرئيس الأول. وفى هذا المعنى يقول : كل موجود إنما كون ليبلغ أقصى الكمال الذى له أن يبلغه بحسب رتبته فى الوجود الذى يخصه ، فالذى للإنسان من هذا هو المخصوص باسم السعادة القصوى ، فلا سعادة ولا كمال بدون العلم واكتمال المعارف ، وأول هذه العلوم التى تنال بها السعادة القصوى هو العلم الذى يعطى الموجودات معقولة ببراهين يقينية ، ثم العلم الذى يحتوى على مثالات تلك المعقولات مصدقاً بها بالطرق الاقناعية ، ثم بعدها العلوم المنتزعة عن هذه الثلاثة

لأمة أمة فتكون تلك العلوم المنتزعة على عدد الأمم ويحتوى كل علم منها على جميع الأشياء التي تكمل بها تلك الأمة وتسعد [157].

ولأن الفارابي قد أقام نظريته في المعرفة العقلية على أساس وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة نراه هنا يوحد بين السعادة والحكمة وبين السعادة والكمال ، كما يوحد في نفس الوقت بين معنى الإمام والفيلسوف وواضع النواميس . فعندما يربط بين السعادة والحكمة وبين الحكمة والتعقل يجعل الحكمة هي التي تعطي الغاية القصوى ، وأن التعقل هو الذي يعطي ما تنال به تلك الغاية ، وفي نفس الوقت فإن الحكمة هي العلم بالأسباب والعلل البعيدة وأقصاها العلم بالواحد الأول وأن هذا العلم هو أفضل علم لأفضل الموجودات ، وبتحصيل هذا العلم يتشبه الحكيم بالإله !.

وعندما يربط الفارابي بين السعادة والكمال يشترط على رئيس المدينة الفاضلة وهو بالطبع الفيلسوف الذي ارتقى إلى درجة النبوة ، يشترط أن تجتمع فيه قوة الشخصية وقوة المتخيلة وقوة العقل وقوة النفس وقوة الخلق ، ويقرر أن الإنسان إنما يصير إلى الكمال الأقصى الذي له أن يتجوهر به في الحقيقة وباستعمال أشياء كثيرة من الموجودات الطبيعية وأن يفعل فيها أفعالاً تصير بها تلك الطبيعيات نافعة له في أن يبلغ الكمال الأقصى ، وهنا يتجاوز الفارابي مرة أخرى حدود النظر والتأمل العقلى المجرد إلى مجال الاجتماع الإنساني والعملى ، عندما يقرر أن السعادة قائمة على التعاون والاجتماع البشري وأنها مكتسبة ومتعلمة لأن كل إنسان إنما ينال من ذلك الكمال قسطاً ما ، وأن ما يبلغه من

---

[157] الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١، صـ ٨١-٨٤

ذلك القسط كان أزيد أو أنقص، إذ جميع الكمالات ليس يمكن أن يبلغها وحده بانفراده دون معاونة أناس كثيرون له[١٥٨].

وبالرغم من إشارة الفارابي الواضحة إلى الجمع بين معنى الإمام والفيلسوف والنبي من حيث الغاية القصوى والمسؤلية المشتركة بينهم وهى تحقيق السعادة للبشر، إلا أنه يجعل لكل واحد منهم رتبة ومسؤلية متميزة عن الآخر.

فوحدة المعنى بين الثلاثة ظاهرة عنده فى قوله : إن واضع النواميس (الذى هو النبى المرسل) هو الذى له القدرة على أن يستخرج بجودة فكرته شرائطها التى بها تصير موجودة بالفعل وجوداً تنال به السعادة القصوى ، فإذاً يلزم فيمن كان واضع نواميس أن يكون فيلسوفاً ، وكذلك الفيلسوف الذى اقتنى الفضائل النظرية فإن ما اقتناه يكون باطلاً إذا لم تكن له قدرة على إيجادها فى كل من سواه بالوجه الممكن فيه ، فإذاً معنى الإمام والفيلسوف وواضع النواميس معنى واحد إلا أن اسم الفيلسوف يدل منه على جودة المعرفة بشرائط المعقولات العملية والقوة على استخراجها والقوة على إيجادها فى الأمم والمدن.

وعند تأمل هذا الرأى نلاحظ أن الفارابى يرتب كل منهم حسب درجته ووظيفته ويجعل الفيلسوف فى المقدمة ، وفى درجة سابقة على النبوة. هذا رغم أن مسؤلية الفيلسوف الإرشاد والتعليم وتحصيل الحكمة عن طريق الاتصال بالعقل الفعال ، وأن مسئولية النبى وواضع النواميس هى التبليغ وتحقيق الغاية التى يسعى إليها الجميع وهى تحقيق الخير والسعادة بوصفها الخير الأقصى لهم جميعاً. وفى هذه الغاية يتفق الجميع وكذلك فى تلقى الحكم والمعارف من العقل الفعال وكلاهما وصل إلى هذه الدرجة بعد جهد واشتغال بالرياضات الروحية والعقلية ،

---

158 الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة . تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١، ص ٦١ .

أما الذى يميز فقط بين الفيلسوف والنبى فهو طريقة التلقى وقبول الفيض الإلهى عن طريق الوحى أو العقل الفعال ، فإذا كان اتصاله بالعقل الفعال عن طريق الهبة الإلهية فهو النبى المرسل الذى تجاوز مرتبة الإنسان الفيلسوف ووصل إلى مرتبة النبوة ليوحى له الله بتوسط العقل الفعال إلى عقله المنفعل أو المستفاد بقوته المتخيله فيكون ما يفيض إلى قوته المتخيلة النبى المرسل إلى قومه المنذر لهم بما سيكون والمخبر بما هو الآن من الجزئيات. فالنبى إذاً هو الذى يتمكن بمخيلته من تصور أمور الوحى والإنباء بالمستقبل فى حالة اليقظة والنوم معاً وهو يخبرنا عن الآن والمستقبل بما وهبه الله من قوة قدسية ممتازة [١٥٩].

أما الفيلسوف عند الفارابى فهو الذى حصل الصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل ، وهذه هى الفلسفة أو الحكمة على الإطلاق ، فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هى التى تنال بها السعادة ، وهذا يؤكد أن تحصيل السعادة عند الفارابى يقوم على العلم والمعرفة قبل العمل ، أى لابد من تحصيل الفضائل ليعمل بها الجميع سواء العامة الذين يقتصرون فى شيء من معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادىء الرأى المشترك ، أو الخواص الذين يعتقدون ما يعتقدونه ويعلمون ما يعلمونه عن مقدمات تعقبت غاية التعقب [١٦٠].

فالسعادة إذاً لا تتحقق إلا بالمعرفة العقلية والبراهين اليقينية ، وتحصيل كافة أنواع الصنائع والفضائل وممارسة الأعمال المحمودة عن إرادة وفهم متصلين ، وذلك حين يتعاون الجميع لتنمية خصال الخير الموجودة فى النفس بالقوة لتصير ملكة راسخة بالفعل تسعى لتحقيق الغاية القصوى التى يشتاقها كل إنسان ، إنها أسمى الخيرات جميعاً إنها السعادة.

---

[159] الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١، ص ٩١،٩٢
[160] الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١، صـ ٣٦،٣٧

الفصل السابع

نصوص فى فلسفة الفارابي العقلية

أولا : العقل فى كتاب الفارابى تحصيل السعادة

ثانيا : العقل فى كتاب الفارابى المدينة الفاضلة

ثالثا : العقل فى كتاب الفارابى الحروف

رابعا : العقل فى كتاب الفارابى الجمع بين
رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو

النص الأول

من كتاب تحصيل السعادة

للفارابي

حققه وعلق عليه

د. جعفر آل ياسين

أولا : العقل فى كتاب الفارابى تحصيل السعادة .

في مقدمة كتاب تحصيل السعادة يتحدث الفارابي عن العلوم والفضائل التى هى معارف تخص الموجودات وكيفية تحصيلها عن طريق مقولات العقل النظرى الأساسية الأربعة وهى المبادىء الممكنة التى نعقل بها وجود الشىء وعلته وهى :ماذا وبماذا ، وكيف ، وعماذا ، ولماذا وجوده ، فيقول : الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولي والسعادة القصوي في الحياة الأخرى أربعة أجناس : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية .

ــ فالفضائل النظرية هي العلوم التي الغرض الأقصي منها أن تحصل الموجودات والتي تحتوي عليها معقولة متيقنا بها فقط ، وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت وهي العلوم الأول ، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وتعليم وتعلم ، والأشياء التي يلتمس علمها بفحص أو تعليم هي التي تكون من أول الأمر مجهولة ، فإذا فحص عنها والتمس علمها صارت مطلوبة ، فإذا حصل للإنسان فيما بعد ذلك عن استنباط أو تعلم اعتقادا أو رأي أو علم صارت نتائج.

ثم يحدد الفارابى طريقة المعرفة بحقيقة الشىء وجوهره ، وعلة استخدام المقولات المناسبة التى تحقق اليقين فيقول : إن التماس علم الموجودات إما بفحصنا نحن بأنفسنا وإما بتعليم غيرنا لنا ، والمعلومات الأول في كل جنس من الموجودات إذا كانت فيها الأحوال والشرائط التي تفضي لأجلها بالفاحص إلى الحق واليقين فيما يطلب عمله من ذلك الجنس ، فهي مبادئ التعليم في ذلك الجنس . وإذا كانت للأنواع التي يحتوي عليها ذلك الجنس أو لكثير منها أسباب

بها أو عنها أولها وجود تلك الأنواع التي يحتوي عليها ذلك الجنس فهي مبادئ الوجود ، وكانت مبادئ التعليم فيه هي بأعيانها مبادئ الوجود .

ومبادئ الوجود أربعة : ماذا وبماذا ، وكيف وجود الشيء ، وعماذا وجوده ، ولماذا وجوده . فإن قولنا عماذا وجوده ربما دل به على المبادئ الفاعلة ، وربما دل به على المواد ، فتصير أسباب الوجود ومبادئه أربعة ، ومن أجناس الموجودات ما لا يمتنع أن لا يكون لوجوده مبدأ أصلا وهو المبدأ الأقصي لوجود سائر الموجودات .

ويؤكد الفارابي فى هذا النص من كتاب تحصيل السعادة على أن

المعرفة بالعلل والمبادئ طريق الوصول إلى اليقين فيقول :

وكل علم من العلوم التي يلتمس بها أن تحصل الموجودات معقولة فقط ، فإنما قصدها أولا اليقين بوجود جميع ما يحتوي عليه الجنس الذي يلتمس عنه علم أنواعه ، ثم اليقين بمبادئ الوجود فيما له منه مبادئ ، والبلوغ إلى استيفاء عدد المبادئ الموجودة فيه ، فإن كانت المبادئ التي توجد له أربعة (هي الأربعة بأسرها) استوفاها كلها و لم يقتصر على بعضها دون البعض ، ثم لم يقتصر في شئ من أجناس المبادئ القريبة من ذلك الجنس بل يلتمس مبادئ تلك المبادئ ومبادئ المبادئ إلى أن ينتهي إلى أبعد مبدأ يجده في ذلك الجنس فيقف ،لذا يجب استعمال تلك المبادئ حتى يأتي على ما يحتوي عليه ذلك الجنس فيحصل له في كل مطلوب علم هل الشئ و لم هو معا إلى أن ينتهي إلى أقصي ما سبيله أن يبلغ في ذلك الجنس .

وفى هذا الكتاب حاول الفارابى الإجابة على السؤال :كيف تكون مبادئ التعليم أسبابا لعلمنا بمبادئ الوجود :

فيقول : إذا كانت مبادئ التعليم في جنس ما من الموجودات غير مبادئ الوجود، فإنما يكون ذلك فيما مبادئ الوجود فيه خفية غير معلومة من أول الأمر ، وتكون مبادئ التعليم فيه أشياء وجودها غير مبادئ الوجود وتكون متأخرة عن مبادئ الوجود .

وإنما يصار إلى علم مبادئ الوجود إذا ابتدئ من مبادئ التعليم فرتبت الترتيب الذي تلزم به النتيجة ضرورة ، فتكون النتيجة الكائنة هي مبدأ وجود الأشياء التي ألفت ورتبت ، فتكون مبادئ التعليم أسبابا لعلمنا بمبادئ الوجود ، وتكون النتائج الكائنة عنها مبادئ وأسبابا لوجود الأمور التي اتفق فيها إن كانت مبادئ للتعليم .

فعلي هذا المثال نرتقي من علوم الأشياء المتأخرة عن مبادئ الوجود إلى اليقين بالأشياء التي هي مبادئ أقدم وجودا ، حتى نرتقي أو نأتي على أقصي مبدأ نجده في ذلك الجنس

فإذا استعملنا ذلك المبدأ الذي حصل معلوما عندنا الآن كمقدمة وصرنا منها إلى معرفة تلك الأشياء الأخر الكائنة عن ذلك المبدأ أعطانا ذلك المبدأ في تلك الأشياء علم هل هو ، ولم هو معا . فإنه لا يمتنع أن تكون أشياء كثيرة كائنة عن مبدأ واحد ، ويكون واحد من تلك الأشياء الكثيرة هو المعلوم وحده عندنا منذ أول الأمر .

فنرتقي من ذلك الواحد المعلوم إلى علم المبدأ ، فيعطينا ذلك الواحد في ذلك المبدأ علم وجوده فقط . ثم نستعمل ذلك المبدأ في تبيين تلك الأشياء الأخر الخفية الكائنة عنه ، فنخطو منه إلى علم وجودها وسبب وجودها معا .

وإن كان لذلك المبدأ مبدأ آخر استعملناه أيضا في تبيين أمر مبدئه فيعطينا علم وجود مبدئه الذي هو أقدم منه ، ثم يعطينا علم وجوده وسبب وجوده .

فإذا كان مبدأ المبدأ له أيضا مبدأ وتكون له أشياء كائنة عنه استعملنا مبدأ المبدأ في تبيين مبدأه وفي تبيين تلك الأشياء الأخر الخفية الكائنة عنه ، فيعطينا أيضا ذلك المبدأ من مبدئه علم وجوده فقط ، ومن تلك الأشياء الأخر علم وجودها وسبب وجودها ، فينبغي للناظر أن يأخذ كل ما في جنس الأمور الجزئية من مبادئ التعاليم وهي المقدمات الأول ، وينظر أيضا فيما قد حصل له من العلم الأول فيأخذ منه ما يعلم أنه يصلح أن يجعل مبادئ التعلم في هذا العلم ، فيبتدئ فينظر في الأجسام وفي الأشياء الموجودة للأجسام وأجناس الأجسام وهي العالم والأشياء التي يحتوي عليها العالم ، وبالجملة هي أجناس الأجسام المحسوسة أو التي توجد لها الأشياء المحسوسة .

فإنه يعطي في كل واحد من المطلوبات فيه انه موجود وماذا وبماذا وكيف وجوده وعماذا وجوده ولأجل ماذا وجوده . وليس يقتصر في شئ منه على مبادئه القريبة بل يعطي مبادئ مبادئه ومبادئ مبادئ مبادئه إلى أن ينتهي إلي أقصي المبادئ الجسمانية التي له .

وفى هذا النص يشير الفارابى الى مبدأ تدرج العلوم من الطبيعة إلى ما وراءها فيقول : ومبادئ التعليم في جل ما يحتوي عليه هذا العلم هي مبادئ الوجود ، وإن مبادئ التعليم في كل جنس من أجناس الأمور الطبيعية هي أشياء متأخرة

عن مبادئ وجودها ، ولذا فإن مبادئ الوجود في هذا الجنس هي أسباب وجود مبادئ التعليم وذلك من خلال ثلاث مراحل هى :

أولا : تستعمل تلك المبادئ القريبة مبادئ للتعليم ويرتقي منها إلى علم مبادئها .

ثانيا : إذا صارت تلك المبادئ معلومة صير منها إلى مبادئ تلك المبادئ إلى أن يأتي على أقصي مبادئ وجود ذلك الجنس .

ثالثا : عندما ننتهي إلى النظر في الأجسام السماوية ومبادئ وجودها يحصل إلى مبادئ ليست هي طبيعية ولا طبيعية بل موجودات أكمل وجودا من الطبيعة والأشياء الطبيعية ، ليست بأجسام ولا في أجسام ، فيحتاج في ذلك إلى فحص آخر وعلم آخر (فيما بعد الطبيعيات من الموجودات) فيصير بين علمين : علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعيات .

وفي ترتيب الفحص والتعليم فى علم الطبيعة ومافوق الطبيعيات في أرتبة الوجود بعد النظر إلى الفحص عن مبادئ وجود الحيوان ، ينتقل إلى النظر في النفس والمبادئ النفسانية التي يرتقي عنها إلى النظر في الحيوان الناطق (الإنسان) فإذا فحص عن مبادئه اضطر إلى النظر في ماذا هو النظر، وبماذا وكيف ذا ، وعماذا ، ولماذا ، فيطلع حينئذ على العقل وعلى الأشياء المعقولة .

فيحتاج حينئذ إلى أن يفحص إلى أن يفحص عن ماذا العقل وبماذا وكيف هو وعماذا ولماذا وجوده ، فيضطره الفحص إلى أن يطلع من ذلك على مبادئ أخر ليست بأجسام ولا في أجسام ، فيكون قد انتهي بالنظر في الحيوان الناطق إلي شبيه ما انتهي إليه عند نظره إلى الأجسام السماوية .

ويطلع من أمر النفس والعقل على مبادئها التي لأجلها كونبت ، وعلى الغايات والكمال الأقصى الذي لأجله كون الإنسان . ويعلم أن المبادئ الطبيعية التي في الإنسان وفي التعليم غير كافية في أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذي لأجل بلوغه كون الإنسان .

ويتبين أنه محتاج إلى مبادئ نطقية عقلية يسعى الإنسان بها نحو ذلك الكمال ، ويعلم أن هذه المبادئ العقلية هي أيضا مبادئ لوجود أشياء كثيرة في الموجودات الطبيعية .

إن الإنسان إنما يصير إلى الكمال الأقصى الذي له ، بما يتجوهر به في الحقيقة ، وباستعمال أشياء كثيرة من الموجودات الطبيعية ، وأن يفعل فيها أفعالا تصير بها تلك الطبيعيات نافعة له في أن يبلغ الكمال الأقصى .

ويتبين له مع ذلك أن كل إنسان إنما ينال من ذلك الكمال قسطا ما ، وإن ما يبلغه من ذلك القسط كان أزيد أو أنقص ، إذ جميع الكمالات ليس يمكن أن يبلغها وحده بانفراده دون معاونة ناس كثيرين له عند فحص المبادئ العقلية والأفعال والملكات التي بها يسعى الإنسان نحو الكمال وبها يصل الإنسان إلى العلم الإنساني والعلم المدني .

فيبتدئ وينظر في الموجودات التي هي بعد الطبيعيات ويسلك فيها الطرق التي سلكها في الطبيعيات ، ويجعل مبادئ التعليم فيها ما يتفق أن يوجد من المقدمات الأول التي تصلح لهذا الجنس ، إلى أن يصار إلى شئ شئ مما في هذا الجنس من الموجودات .

فيتبين الفاحص عنها أنه ليس يمكن أن يكون لشيء منها مادة أصلا وإنما ينبغي أن يفحص في كل واحد منها ماذا وكيف وجوده ، ومن أي فاعل ولماذا وجوده فلا يزال يفحص هكذا إلى أن ينتهي إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلا من هذه المبادئ ، إنه المبدأ الأول لجميع الموجودات ويكون هو الذي به وعنه وله وجودها بالأنحاء التي لا تدخل عليه نقصا أصلا بل بأكمل الأنحاء التي بها يكون الشيء مبدأ للموجودات .

ثم يحدد الفارابى طريقة عمل العقل فى النظر الى جميع الموجودات فيقول : من يريد معرفة أصل الموجودات عليه أن يبتدئ بأقدمها رتبة في الوجود وهو أقربها إليه حتى ينتهي إلى آخرها رتبة في الوجود وهو أبعدها عنه في الوجود ، فتحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها وهذا هو النظر الإلهي في الموجودات ، فإن المبدأ الأول هو الإله وما بعده من المبادئ التي ليست هي أجساما ولا في أجسام هي المبادئ الإلهية .

ثم بعد ذلك يشرع في تقسيم العلم الإنساني ومراحله وكيف يفحص عن الغرض الذي لأجله كون الإنسان وهو الكمال الذي يلزم أن يبلغه الإنسان عندما يعرف يقينا ماذا وكيف هو . وذلك بأن يفحص عن جميع الأشياء التي بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال ، وكيف ينتفع ببلوغها وهي الخيرات والفضائل والحسنات ويميزها عن الأشياء التي تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال وهي الشرور والنقائص والسيئات ، ويعرف ماذا وكيف كل واحد منها وعن ماذا ولماذا ولأجل ماذا ، إلى أن تحصل كلها معلومة ومعقولة متميزة بعضها عن بعض وهذا هو العلم المدني ، وهو علم الأشياء التي بها يتحقق كمال أهل المدن بالاجتماع المدني ، وينال السعادة كل واحد بمقدار ماله أعد بالفطرة .

ثم يعلل الفارابي طبيعة الموجودات بحسب مبادىء جوهرها وما يطرأ عليه من أعراض فيقول : وكما أن في العالم مبدأ ما أولا ثم مبادئ أخر على ترتيب وموجودات عن تلك المبادئ وموجودات أخر تتلو تلك الموجودات على ترتيب إلى أن تنتهي إلى آخر الموجودات رتبة في الوجود . وأن الأشياء المعقولة من حيث هي معقولة هي مخلصة عن الأحوال والأعراض التي تكون لها وهي موجودة خارج النفس أن تقرن بها الأحوال والأعراض التي شأنها أن تقترن بها إذا أزمعت أن توجد بالفعل خارج النفس ، وذلك عام في المعقولات الطبيعية التي توجد وتدوم واحدة بالنوع وفي المعقولات الإرادية . غير أن المعقولات الطبيعية التي توجد خارج النفس إنما توجد عن الطبيعة وتقترن بها تلك الأعراض بالطبيعة ، وأما المعقولات التي يمكن أن توجد خارج النفس بالإرادة ، فإن الأعراض والأحوال التي تقترن بها مع وجودها هي أقصي بالإرادة ، ولا يمكن أن توجد إلا وتلك مقترنة بها ، وكل ما من شأنه أن يوجد بالإرادة فإنه لا يمكن أن يوجد أو يعلم أولا ، فلذلك يلزم متي كان شئ من المعقولات الإرادية مزمعا أن يوجد بالفعل خارج النفس أن يعلم أولا الأحوال التي من شأنها أن تقترن به عند وجوده .وما يحصل منها موجودا فكثيرا ما يحصل على حسب ما عليه المريد الفاعل له ، وربما لم يحصل منه شئ أصلا ، وذلك للمتضادات العائقة له التي بعضها أمور طبيعية وبعضها إرادية كائنة عن إرادة قوم آخرين ، والأشياء الواردة إما واردة طبيعية أو واردة إرادية . وهذه الأشياء ليست تحيط بها العلوم النظرية ، إنما تحيط بالمعقولات التي لا تتبدل أصلا . فلذلك تحتاج إلى قوة أخري وماهية يكون بها تميز الأشياء المعقولة الإرادية .

مفهوم القوة الفكرية عند الفارابي ووظيفتها :

إن العقل كقوة من قوى النفس العاقلة عند الفارابى يفعل بالإرادة جميع أفعاله ، وفى هذا المعنى يقول الفارابى : فالماهية والقوة التي بها تستنبط وتميز الأعراض التي شأنها أن تتبدل على المعقولات التي شأن جزئياتها أن توجد بالإرادة ، عندما يلتمس إيجادها بالفعل عن الإرادة في زمان محدود ومكان محدود وعند وارد محدود طال الزمان أو قصر عظم المكان أو صغر هي القوة الفكرية .

ويحدد الفارابى وظيفة القوة الفكرية فى تمييز الأشياء وإدراك ماهيتها ومعرفة أغراضها ولذا فهو يقول :

والأشياء التي سبيلها أن تستنبط بالقوة الفكرية إنما تستنبط على أنها نافعة في أن تحصل غاية ما وغرض ، والمستنبط إنما ينصب الغاية ويقدمها في نفسه أولا ثم يفحص عن الأشياء التي تحصل بها تلك الغايات وذلك الغرض .

وأكمل ما تكون القوة الفكرية متى كانت إنما تستنبط أنفع الأشياء في تحصيلها ، وربما كانت خيرا في الحقيقة وربما كانت شرا ، وربما كانت خيرات مظنونة أنها خيرات ، فإذا كانت الأشياء التي تستنبط هي الجميلة والحسنات ، وإذا كانت الغايات شرورا كانت الأشياء التي تستنبط بالقوة الفكرية شرورا أيضا وأمورا قبيحة وسيئات .

وإذا كانت الغايات خيرات مظنونة كانت الأشياء النافعة في حصولها وبلوغها خيرات أيضا مظنونة .

وفى أقسام القوة الفكرية يقول الفارابى:

وتنقسم القوة الفكرية هذه القسمة فتكون الفضيلة الفكرية هي التي تستنبط ما هو أنفع في غاية ما فاضلة ، والفضيلة الفكرية منها ما يقتدر به على جودة الاستنباط لما هو أنفع في غاية فاضلة مشتركة لأمم أو لأمة أو لمدينة عند وارد مشترك ، إلا أن الفضيلة الفكرية التي تستنبط الأنفع والأجمل المشترك لأمم أو لأمة أو لمدينة لمدة طويلة أو قصيرة فهي فضيلة فكرية مدنية .

وقد تنقسم الفضيلة إلى أجزاء صغار : مثل الفضيلة الفكرية التي يستنبط بها الأنفع والأجمل معا في غرض صناعة ، أو غرض عرض حادث في وقت ما فتكون أقسامها على عدد أقسام الصنائع وعلى عدد أقسام السير .

وأيضا فإن هذه القوة تنقسم عند استنباط الإنسان بها ما هو أنفع وأجمل في غاية تخصه عند وارد يخصه هو في نفسه ، ففضيلته أيضا على مقدار ذلك ، فكلما كان من هذه الفضائل الفكرية أكمل رياسة وأعظم قوة كانت الفضائل الخلقية المقترنة به أشد رياسة وأعظم قوة .

فإذن ينبغي أن يفحص عن الفضيلة الكاملة التي هي أعظمها قوة أي فضيلة هي ؟ هل هي مجموع الفضائل كلها ؟ أو أن تكون فضيلة ما أو عدة فضائل قوتها قوة الفضائل كلها ، إنها أعظم الفضائل قوة ، تلك الفضيلة هي الفضيلة التي إذا أراد الإنسان أن يوفي أفعالا لم يمكنه ذلك إلا باستعمال أفعال سائر الفضائل كلها .

ومعني ذلك أن : الفضيلة الخلقية عند الفارابى لا توجد ولا تتحقق بالفعل إلا بالتعاون مع باقى الفضائل وخاصة الفضيلة الفكرية والتى بها (تكون وتكمل)

باقي الفضائل وفي مقدمتها الفضيلة الفكرية التي يستنبط بها ما هو الأنفع والأجمل.

ثم ظاهر أن كل ما هو أنفع وأجمل ، إما أن يكون أجمل في المشهور أو أجمل في ملة أو أجمل في الحقيقة ، كذلك الغايات الفاضلة إما أن تكون فاضلة وخيرا في المشهور أو فاضلة وخيرا في ملة ما أو فاضلة وخيرا في الحقيقة .

فالفضيلة الفكرية التي هي أعظمها قوة والفضيلة الخلقية التي هي أعظمها قوة لا يفارق بعضها بعضا .

إن الفضيلة الفكرية الرئيسة جدا لا يمكن إلا أن تكون تابعة للفضيلة النظرية ، لأنها إنما تميز أعراض تلك المعقولات التي جعلتها الفضيلة النظرية محصلة من غير أن تكون هذه الأعراض مقترنة بها .

فتكون الفضيلة النظرية والفضيلة الفكرية الرئيسة والفضيلة الخلقية الرئيسة والصناعة الرئيسة غير مفارق بعضها بعضا و إلا اختلت هذه الأخيرة و لم تكن كاملة .

فالفضيلة الفكرية إذن سابقة للفضائل الخلقية ، والفضيلة الفكرية إذا انفردت دون الفضيلة الخلقية لن يمكن أن يستنبط بها الفضيلة الخلقية ، وذلك لأن الفضيلة الفكرية الإنسانية تقترن بالفضيلة النظرية لتهدي صاحبها إلى الفضيلة الخيرية والغاية الفاضلة وتكون تلك الفضيلة طبيعية وكائنة بالطبع ، ولذا فإن الفضيلة الفكرية تحصل للإنسان بالطريق الذي تحصل له بها الأشياء الإرادية .

وفى هذا النص يتناول الفارابى طبيعة الفضيلة الفكرية ويصفها أحيانا بالفطرية وأحيانا بالروحية وأحيانا بالطبيعية ويعلل ذلك بقوله : إن هذه الفضيلة

الطبيعية هي بعينها الفضيلة الإرادية وهي شبيهة بالملكات أى القدرات والقوى التي توجد في الحيوانات غير الناطقة مثل ما يقال الشجاعة في الأسد ، والمكر في الثعلب والروغان في الذئب ، فإنه لا يمنع أن يكون كل إنسان مفطورا على أن تكون قوة نفسه في أن يتحرك إلى فعل فضيلة ما من الفضائل ، والإنسان أولا إنما يتحرك إلى حيث تكون الحركة عليه أسهل إن لم يقسر على شئ آخر غيره .

فإذا كان إنسان من الناس مفطورا مثلا على أن تكون حاله فيما تقدم عليه من المخاوف أكثر من إحجامه عنها ، فما هو إلا أن يتكرر عليه ذلك عدة مرات إلا وقد صارت له تلك الملكة إرادية وقد كانت له تلك الملكة الأولي الشبيهة بهذه طبيعية .

فإن كانت كذلك في الفضائل الخلقية الجزئية التي شأنها أن تقترن بالفضائل الفكرية الجزئية ، فكذلك ينبغي أن تكون حال الفضائل الخلقية العظمي التي شأنها أن تقترن بالفضائل الفكرية العظمي .

فإذا كان كذلك فالفضيلة النظرية والفضيلة الفكرية العظمي والفضيلة الخلقية العظمي والصناعة العملية العظمي إنما سبيلها أن تحصل فيمن أعد لها بالطبع وهم ذوو الطبائع الفائقة العظيمة القوى جدا .

فإن الذي له هذه القوة العظيمة ينبغي أن تكون له قدرة على تحصيل جزئياتها في الأمم والمدن وتحصيلها بطريقين أوليين : التعليم والتأديب . والتعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن ، والتأديب هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم . والعلوم النظرية تعليمها بأن يعرفوا أولا المقدمات الأول والمعلوم الأول في جنس جنس من أجناس العلوم النظرية ، ثم يعرفوا

أصناف أحوال المقدمات وأصناف ترتيبها ، ويتعودوا استعمال الطرق المنطقية كلها في العلوم النظرية كلها ويؤخذوا بالتعلم من صباهم .

وهؤلاء هم الخاصة الذين سبيلهم أن لا يقتصر بهم في معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادئ الرأي المشترك ، وهؤلاء ينبغي أن يعلموا الأشياء النظرية بالطرق الإقناعية ، وأن كثيرا من النظرية يفهموها بطريق التخييل وهي التي لا سبيل إلى أن يعقلها الإنسان إلا بعد أن يعقل معلومات كثيرة جدا وهي المبادئ القصوى والمبادئ التي ليست هي جسمانية ، وهذه كلها سبيلها أن تميز بالفضيلة الفكرية إلى أن تحصل لهم الفضائل النظرية ، وإن كل موجود إنما كون ليبلغ أقصى الكمال الذي له أن يبلغه بحسب رتبته في الوجود الذي يخصه ، فالذي للإنسان من هذا هو المخصوص باسم السعادة القصوى .

والذين يستعملون في تأديب الأمم وأهل المدن طوعا هم أهل الفضائل والصنائع المنطقية.

الفرق بين الخواص والعوام :

ثم يأتى الفارابى ليميز بين قدرات العوام والخواص على أساس مقدار استخدام مقولات العقل واليقين فيقول : والذي عنده من العلم الذي يحتوي علي المعقولات ببراهين يقينية هم الخواص ، والباقون عامة وجمهور الأمم والمدن . وطرق البراهين اليقينية في أن تحصل بها الموجودات أنفسها معقولة ، تستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصيا .

وهذا العلم أى العلم بالبراهين العقلية أو الحكمة ، هو أقدم العلوم وأكملها رئاسة ، وسائر العلوم الأخر الرئيسة هي تحت رئاسة هذا العلم ، وأعني بسائر

العلوم الرئيسة الثاني والثالث ثم المتنزع منها . إذ كانت هذه العلوم إنما تحتذي حذو ذلك العلم وتستعمل ليكمل الغرض بذلك العلم وهو السعادة القصوى والكمال الأخير الذي يبلغه الإنسان .

وهذا العلم كما يقال إنه كان في القديم في الكلدانيين وهم أهل العراق ثم صار إلى أهل مصر ثم انتقل إلى اليونانيين ، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين ثم إلى العرب .

وكانت العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم باللسان اليوناني ثم صارت باللسان السرياني ثم باللسان العربي .

وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الإطلاق ، والحكمة العظمى ، ويسمون اقتنائها العلم وملكته الفلسفة ويعنون به إيثار الحكمة العظمى ومحبتها .

ويسمون المقتني لها فيلسوفا يعنون المحب والمؤثر للحكمة العظمى ويرون أنها هي بالقوة الفضائل كلها ، ويسمونها علم العلوم وأم العلوم وحكمة الحكم وصناعة الصناعات .

ويعنون بها الصناعة التي تستعمل الصناعات كلها ، والفضيلة التي تستعمل الفضائل كلها ، والحكمة التي تستعمل الحكم كلها ، وذلك أن الحكمة قد تقال على الحذق جدا وبإفراط في أي صناعة كانت حتى يرد من أفعال تلك الصناعة ما يعجز عنه أكثر من يتعاطاها .

ويقال حكمة بشريطة ، فإن الحاذق بإفراط في صناعة ما يقال إنه حكيم في تلك الصناعة ، وكذلك النافذ الرؤية والحثيث فيها قد يسمي حكيما في ذلك

الشئ الذي هو نافذ الرؤية فيه إلا أن الحكمة على الإطلاق هي هذا العلم وملكته .

من هو الفيلسوف الكامل

هذا هو السؤال الذى سأله الفارابى ليحسم مسألة التمييز بين معارف الفلاسفة ومعارف الأنبياء وغيرهم ، ويثبت أن الفيلسوف هو الإنسان الأصلح لرئاسة الأمم كما ذهب أفلاطون من قبل ، وفي ذلك يقول : وإذا انفردت العلوم النظرية ثم لم يكن ،لما حصلت له قوة على استعمالها في غيره كانت فلسفة ناقصة . والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو أن تحصل له العلوم النظرية وتكون له قوة على استعمالها في كل من سواه بالوجه الممكن فيه ، وإذا تؤمل أمر الفيلسوف على الإطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق . فيكون الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولا ، ثم العملية ببصيرة يقينية ، ثم أن تكون له قدرة على إيجادها جميعا في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم ، ولما كان لا يمكن أن تكون له قوة على إيجادها إلا باستعمال براهين يقينية وبطرق إقناعية وبطرق تخيلية إما طوعا وإما كرها صار الفيلسوف على الإطلاق هو الرئيس الأول .

النص الثاني

من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة
للفارابي

حققه وعلق عليه

د. علي بو ملحم

ثانيا العقل فى كتاب الفارابى أهل المدينة الفاضلة

يظهر فى هذا النص مدى تأثر الفارابى بفلسفة أرسطو فى المعرفة خاصة عندما تناول قوى النفس العاقلة ، كما نلاحظ أن الفارابى لم يهتم كثيرا في كتابه هذا بتجريد النفس وروحانيتها ، ولا بإثبات وجودها ، وإنما اهتم بالكلام على قواها الخمس الفاعلة والعاقلة التي ذكرها أرسطو من قبل أي الغاذية والحاسة والمتخيلة و التروعية والناطقة . فيقول :

والغاذية : يرأسها القلب وتخدمها رواضع هي الكبد والمعدة والطحال والمرارة والمثانة والكليتان .

والحاسة : يرأسها القلب أيضا وتخدمها رواضع هي الحواس الخمس : العينان والآذنان والأنف واللسان والجلد ، وهي تمد القلب بأخبار العالم الخارجي ، كما يمد رجال المخابرات الملك بأخبار مملكته .

والمتخيلة : مركزها القلب كذلك ولكن لا رواضع لها ، وهي تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس وتركب منها تركيبات جديدة مختلفة .

والناطقة : كالمتخيلة ليس لها رواضع ومركزها القلب ، ولكنها ترأس القوى الغاذية والحاسة والمتخيلة .

أما التروعية : فهي التى تعرف بالإرادة ، والإرادة هي نزوع إلى الشئ الذي أدركناه بالحس أو المتخيلة أو الناطقة ، وحكم بأخذه أو تركه أو في عمله أو علمه .والأعضاء المنفذة لما تقرره الإرادة هي الأعصاب والعضلات واليدان والرجلان وسائر أعضاء الحركة . هذا إذا كان الأمر فعلا . أما إذا كان ما تترع

إليه علما بشئ ما فإن القوة الناطقة هي التي تتـولي التنفيـذ وذلـك بإعمـال الفكـر والفعل والاستنباط .

وإذا كان ما نريده شيئا غير موجود بـادرت المتخيلـة فى تصـور الشـئ الـذي يرجي ويتوقع ،أو تتصور الماضي ، أو تركب الشئ الـذي نتمنـاه . وهكـذا تعتـبر سائر القوى خادمة للنزوعية . والقلب مركز جميـع قـوى الـنفس وينبـوع الـروح الحيوانية والحرارة الغريزية . والدماغ يعدل الحـرارة الغريزيـة وينقـل الإحساسـات التي في الخارج بواسطة الحواس الخمـس والأعصـاب إلى أعضـاء الحركـة ، وهـو يخدم القلب عندما يفكر ويتخيل ويحفظ ويتذكر بـأن يعـدل حرارتـه . ومـن هنـا اقتضت الحكمة أن تكون مغارز الأعصاب في الدماغ وليس في القلب .

ويولي الفارابي القوة الناطقة والقوة المتخيلـة أهميـة قصـوى ، لأن بهـا تـتم المعرفة وعلى المتخيلة تعتمد الأحلام والنبوة . ويقـول فى ذلـك : فالناطقـة أى قـوة العقل تتلقى رسوم المعقولات ، والمعقـولات تكـون بـالقوة كـالعقول المفارقـة أو بالفعل كالأجسام الطبيعية ، والعقل البشري هو هيئة مـا في مـادة معـدة لأن تقبـل الرسـوم أى رسوم المعقولات ، فهي عقـل بـالقوة أو عقـل هيـولاني ، وهـي لا تصير عقلا بالفعل من تلقاء نفسها بل تحتاج إلى شئ ينقلـها إلى الفعـل هـو العقـل الفعال وتصير عقلا بالفعل عندما تحصل فيها المعقولات .

والعقل الفعال عند الفارابي : جوهر مفارق للمـادة موجـود في فلـك القمـر ، وهو آخر العقول الثواني ، ويحتل المرتبة الحاديـة عشـرة بعـد العقـل الأول أو الله . وهو الذي يجعل العقل الهيولاني الإنساني عقلا بالفعل ويجعـل المعقـولات الـتي هـي معقولات بالقوة معقولات بالفعل .

ومعنى **ذلك أن العقل الفعال** كما يقول الفارابي : هو الذي يمنح القوة الناطقة شيئا من مترلته ،كمترلة الضوء في البصر ، وحينئذ تحصل في القوة الناطقة المعقولات الأول المشتركة عند جميع الناس : مثل الكل أعظم من الجزء والكميتان المتساويتان لكمية ثالثة متساويتان ،وبهذا يتحول العقل بالفعل إلى عقل مستفاد إذا حصل على المعقولات جميعا .

وهكذا يميز الفارابي بين أنواع ثلاثة من العقل عند الإنسان هي : العقل الهيولاني أو العقل بالقوة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد ، والعقل المستفاد هو الذي يصل بالعقل الفعال ويتلقي منه المعرفة .

أما المتخيلة فتطلع بثلاث مهام هي حفظ رسوم المحسوسات وتركيبها بعضها إلي بعض والمحاكاة . ونعني بالمحاكاة تمثيل ما لدي القوى الأخرى بما يشابهها من صور المحسوسات المحفوظة عندها ، ذلك أن المتخيلة لا تقبل الأشياء الوافدة إليها من تلك القوى كما هي بل تحاكيها بالمحسوسات المخزونة فيها ، وهي تفعل ذلك عندما تنعتق من سلطان الحاسة والناطقة أثناء النوم فتحدث الأحلام .

ويعلى الفارابي من قيمة القوة المتخيلة ويجعلها وسيلة الاتصال بالعقل الفعال ، ويربط بين القوة المتخيلة والنبوة فيقول : باستطاعة المتخيلة إذا بلغت شأوا عاليا من القوة والكمال أن تتخلص من ربقة الحاسة والناطقة والتروعية ، وأن تنطلق للاتصال بالعقل الفعال وتتلقي الجزئيات والمعقولات منه أثناء اليقظة دون رؤية ، وتحاكي ما يعطيه إياها العقل الفعال بما يشبهه من رسوم المحسوسات المرئية المختزنة عندها . فإذا كان ما يعطيه العقل الفعال للمتخيلة معقولات شريفة وكانت تمثيلاتها في المتخيلة في نهاية الجمال والكمال قال الذي يراها إن له نبوة بالأشياء الإلهية . وهذه هي أسمي المراتب التي تبلغها المتخيلة وهي رتبة الأنبياء .

ويؤكد الفارابى على أن الناس يتفاوتون في قوة متخيلتهم وقدرتها على قبول ما يفيض عليها من العقل الفعال فمنهم من يري هذا في نومه ومنهم من يراها في يقظته ومنهم من يري الجزئيات دون المعقولات ومنهم من يري المعقولات دون الجزئيات . وقد تفسد المتخيلة أو تمرض فتركب أشياء ليس لها وجود أبدا ، وليست محاكاة موجود كما هو الحال عند المحرورين أوالمجانين .

ويربط الفارابى بين العلم والمعرفة العقلية وبين إمكان تحقيق السعادة ، ويبين دور الإرادة والاختيار فى اكتساب الفضائل الخلقية وخاصة المعرفة بالخير ، ويؤكد ذلك فى كتاب تحصيل السعادة فيقول : فالإرادة هي نزوع إلى ما ندركه عن الإحساس والتخيل . أما الاختيار فهو نزوع عما ندركه عن روية ونطق . أما السعادة : فهي الخير المطلوب لذاته وليس وراءه خيرا أسمي منه وأبعد منه وهي الغاية التى ينشدها كل إنسان ، ونحصل عليها بالمعرفة أو باستكمال عقلنا بالمعقولات ، والفضائل ليست سوي خيرات جزئية تمهد لبلوغ الخير الأعلي أو السعادة ، أما الشر فهو كل عمل يعوق عن السعادة إنه الفعل القبيح . وتدعي الهيئات والملكات التي تصدر عنها الأفعال الشريرة الرذائل والخسائس . وتتحقق السعادة إذا أدركت بالعقل وتشوفت بالقوة التروعية وفعل ما ينبغي أن يفعل بآلات التروعية .

ويشير الفارابى الى طبيعة العقل العملى ودوره عند حديثه عن المدينة الفاضلة ورئيسها وعن العقل المستفاد أو العقل بالملكة الذى يتميز به رئيس المدينة حين يقول : وأهم مؤهلات الرئيس الملكات الفطرية والإرادية . لأن هذه الملكات لا تتوفر في أي إنسان اتفق لأن الرئيس إنسان استكمل عقله ومتخيلته . والعقل المستكمل هو العقل المستفاد . والعقل المستفاد هو العقل الذي حصل على جميع المعقولات ومتي غدا العقل مستفادا استطاع أن يتصل بالعقل الفعال وأصبح فيلسوفا ، فالمتخيلة هى التى تستطيع أن تتصل بالعقل الفعال في اليقظة وتستمد منه الجزئيات والمعقولات وهذه هي مرتبة الأنبياء

ويعود الفارابي للتأكيد على أن المعرفة العقلية هى أساس تحصيل السعادة وأساس التمييز بين المدن وبين البشر ، كما أنها اساس نجاح رئيس المدينة ، لأن أهل المدن الفاضلة يجب أن يكونوا على علم ومعرفة بالخير والفضيلة وما ينفع ، وهكذا يكون مصيرهم بعد الموت السعادة .وهؤلاء تتصل نفوسهم وتتلاقي وتلتذ على جهة اتصال المعقول بالمعقول . وبذلك تزداد سعادتها أي سعادة نفوسهم على مر الأجيال والزمان .

وعلى العكس تكون أحوال أهل المدن المضادة بأنواعها الأربعة وهى الجاهلة والفاسقة والمبتذلة والضالة ، وهي التي ابتعدت عن المعرفة والفضيلة و لم تعرف للعقل فضله ولا للعلم طريقا .

ويصف الفارابي طبيعة أحوال أهل المدينة الجاهلة وأقسامها : بأنها هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت لهم . وإن أرشدوا إليها لم يفهموها . ومن هنا اشتق اسمها أي من الجهل بالسعادة . فهؤلاء قد ظنوا السعادة قائمة بأشياء وهمية مثل الغني واللذات والحرية والكرامة ، ومن ثم كانت أصناف المدينة الجاهلة ست حسب الغاية التى اعتمدوها في حياتهم وهى :

١- **المدينة الجاهلة الضرورية** : التى اختصر أهلها على الضرورى من المأكول والملبوس والمشروب والمسكون والمنكوح .

٢- **المدينة الجاهلة البدالة** : التى جعل أهلها غايتهم جمع المال والثروات .

٣- **المدينة الجاهلة الساقطة** : أو الخسيسة التى اعتقد أهلها السعادة في اللذة واللهو

٤- **المدينة الجاهلة الكرامية** : التى قصد أهلها إلى العظمة والشهرة والغرور والكرامة

٥- **المدينة الجاهلة المتغلبة** : التى اتجه أهلها إلى التغلب والسيطرة على سواهم وقهرهم وإخضاعهم لسلطانها .

٦- **المدينة الجاهلة الجامعة أو الجماعية:** وهى التى أولع أهلها بالحرية فهاموا بها واعتبروها منتهي خيرهم .

ثم يصف الفارابى النوع الثاني من المدن المضادة للمدينة الفاضلة وعلى رأسها: المدينة الفاسقة ، وهي المدينة التى يعرف أهلها ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة ولكنهم يفعلوا أفعال المدينة الجاهلة .

ثم يصف النوع الثالث من المدن المضادة : وهي المدينة المبدلة وقد دعيت بهذا الاسم لأن آراء أهلها وأفعالهم كانت في الماضى آراء وافعال المدينة الفاضلة ولكنها الآن تبدلت وحلت مكانها آراء وأفعال مغايرة

وأما النوع الرابع من المدن المضادة : فهى المدينة الضالة التى اعتقد أهلها الشرك في الله وأصبحت اعتقاداتها فاسدة ويتوهم رئيسها أنه أوحي إليه ويلجأ إلى التمويه والخداع .

وعن مصير أهل المدن المضادة يؤكد الفارابى بأن مصيرهم بائس ويتراوح بين الهلاك والشقاء . فأهل المدن الجاهلة تنحل نفوسهم إلى صور الاسطقسات الأربع ويصيرون إلى العدم كالبهائم والأقطاعي ويهلكون ، ثم يؤكد على أن نفوس أهل المدن الفاسقة لا تفني بفضل الآراء الفاضلة التى اكتسبتها وإنما تشقي بالآلام بسبب أفعالها الرديئة . ولذا فإن مصير أهل المدن الضالة الهلاك والاضمحلال مثل أهل المدينة الجاهلة . أما رئيسهم فمصيره إلى الشقاء كأهل المدن الفاسقة . وبالتالى فإن مصير أهل المدينة المبدلة الهلاك ومصير رئيسهم الشقاء .

المعرفة بالوجود

و في مراتب الموجودات يقول الفارابي :

إن الموجودات كثيرة وهي مع كثرتها متفاضلة وهي تفيض من جوهره ، وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود ، وعن هذا الجوهر فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه فيبتدئ من أكملها وجودا ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلا ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطي عنه إلى ما دونه تخطي إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلا فتنقطع الموجودات من الوجود . وبالتالى فإن جوهره يترتب عنه الموجودات ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه .

ويتناول الفارابى فى هذا النص نظرية الفيض وكيفية التعرف على حقيقة الموجودات تحت عنوان : القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير . فيقول :

ويفيض من العقل الأول وجود الثاني فهذا الثاني هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول وليس ما يعقل من ذاته هو شئ غير ذاته فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث . وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى ، والثالث أيضا وجوده لا في مادة وهو بجوهره عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع . وهذا أيضا لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما

يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة زحـل ، وبمـا يعقلـه مـن الأول يلزم عنه وجود خامس ، وهذا الخامس أيضا وجـوده لا في مِـادة فهـو يعقـل ذاتـه ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كـرة المشـتري . وبمـا يعقلـه من الأول يلزم عنه وجود سادس وهذا أيضا وجوده لا في مـادة وهـو يعقـل ذاتـه ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ . وبمـا يعقلـه مـن الأول .

القول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها

ذهب الفارابى الى أن القوى الحاسة هـى أول مـا يحـدث في الإنسـان ويتكـون وأن أول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذي وهي القوة الغاذيـة ، ثم مـن بعـد ذلـك القوة التي بها يحس الملموس مثل الحرارة والبرودة وسـائرها الـتى بهـا يحـس الطعـام والتي بها يحس الروائح والتي بها يحس الأصوات والتي بهـا يحـس الألـوان والمبصـرات كلها مثل الشعاعات ، ويحدث مع الحـواس بهـا نـزاع إلى مـا يحسـه فيشـتاقه أو يكرهه ، ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخـرى يحفـظ بهـا مـا رسـم في نفسـه مـن المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لهـا . وهـذه هـي القـوة المتخيلـة . ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقـل المعقـولات وبهـا يميـز بين الجميل والقبيح وبها يحوز الصناعات والعلوم .

ويذهب الفارابى الى أن بكل واحدة مـن هـذه الخمـس أى الحـواس، يـدرك حسا ما يخصه والرئيسة هي التى اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمـس بأسـرها وهـى

المتخيلة ، وأن القوة المتخيلة ليس لها رواضع أى قوى خادمة لها ، أو متفرقة في أعضاء أخر ، بل هي واحدة وهي أيضا في القلب وهي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس . وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها وذلك أنها تفرد بعضها عن بعض وتركب بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة تتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حس وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس .

ويصف الفارابي دور العقل ومكانته بين سائر قوى النفس فيقول : أما القوة الناطقة : فلا رواضع ولا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء بل إنما رئاستها على سائر القوى المتخيلة .وهذه القوة هي التى بها تكون الإرادة فإن الإرادة هي نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك إما بالحس وإما بالتخيل وإما بالقوة الناطقة .

فالنزوع قد يكون إلى علم شئ ما ، وقد يكون إلى عمل شئ ما إما بالبدن بأسره وإما بعضو ما منه ، والنزوع إنما يكون بالقوة النزوعية الرئيسة . والأعمال بالبدن تكون بقوى تخدم القوة النزوعية وتلك القوة متفرقة في أعضاء أعدت لأن تكون بها تلك الأفعال . وكذلك الأعضاء مثل اليدين والرجلين وسائر الأعضاء التى يمكن أن تتحرك بالإرادة ، فهذه القوى التى في أمثال هذه الأعضاء هي كلها آلات جسمانية وخادمة للقوى النزوعية الرئيسة التى في القلب وعلم الشئ قد يكون بالقوة الناطقة وقد يكون بالمتخيلة وقد يكون بالإحساس .

دور القوة الفكرية فى تحصيل المعرفة والعلم

فى هذا النص حدد الفارابي وسائل المعرفة الثلاث وهي القوى أو الآلات الجسمانية الخادمة للقوة النزوعية الرئيسة التى في القلب فقال : وعلم الشئ قد يكون بالقوة الناطقة وقد يكون بالمتخيلة وقد يكون بالإحساس . فإذا كان النزوع إلى علم شئ شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة فإن الفعل الذي ينال به ما تشوق من ذلك يكون بقوة ما أخرى في الناطقة

وهي القوة الفكرية . وهي التي تكون بها الفكرة والرؤية والتأمل والاستنباط . وإذا كان التروع إلى علم شئ ما يدرك بإحساس ، كان الذي ينال به فعل مركب من فعل بدني ومن فعل نفساني في مثل الشئ الذي تتشوق رؤيته فإنه يكون برفع الأجفان وبأن نحاذي أبصارنا نحو الشئ الذي نتشوق رؤيته .

كما يحدد الفارابي دور المخيلة في المعرفة فيقول : وإذا تشوق الانسان أو تخيل شئ ما خيل من وجوه : أحدها يفعل بالقوة المتخيلة مثل تخيل الشئ الذي يرجي ويتوقع أو تخيل شئ مضي ، أو تمني شئ ما تركته القوة المتخيلة وإن تخيل القوة المتخيلة إنما يكون متى كانت حرارة القلب على مقدار محدود ، وكذلك فكر القوة الناطقة إنما يكون متي كانت على ضرب ما من التقدير أي فعل ، وكذلك حفظها وتذكرها للشئ . فالدماغ أيضا يخدم القلب بأن يجعل حرارته على الاعتدال الذي يجود به تخيله على الاعتدال الذي يجود به فكره ورويته وعلى الاعتدال الذي يجود به حفظه وتذكره فبجزء منه يعدل به ما يصلح به التخيل وبجزء آخر منه يصلح به الفكر وجزء ثالث يعدل به ما يصلح الحفظ والذكر أو التذكر .

وتحت عنوان : القول في القوة الناطقة كيف تفعل وما سبب ذلك يشير الفارابي الى طبيعة العقل الإنساني وحقيقته ، ويصفه بأنه هيئة في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات . فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني ، وهي أيضا بالقوة معقولة وسائر الأشياء التي في مادة أو هي مادة أو ذوات مادة فليست هي عقولا بالفعل ولا بالقوة ولكنها معقولات بالقوة ويمكن أن تصير معقولات بالفعل .وليس في جواهرها كفاية في أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل ولا أيضا في القوة الناطقة . ولا فيما أعطي بالطبع كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها

عقلا بالفعل ، بل تحتاج أن تصير عقلا بالفعل إلى شئ آخر ينقلها من القوة إلى الفعل . وإنما تصير عقلا بالفعل إذا حصلت فيها المعقولات ، وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل ، إذا حصلت معقولة للعقل بالفعل .وأن المعقولات الأولى المشتركة ثلاثة أصناف : صنف أوائل للهندسة العلمية ، وصنف أوائل يوقف بها مع الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الإنسان ، وصنف أوائل يستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الإنسان .

وتحت عنوان : القول في الفرق بين الإرادة والاختيار وفي السّعادة ، يشير الفارابي الى العلاقة بين المعرفة والارادة ، وكيف يتحقق كمال النفس بالعلم والمعرفة فيقول : فعندما تحصل هذه المعقولات للإنسان يحدث له بالطبع تأمل وروية وذكر وتشوق إلى الاستنباط ونزوع إلى بعض ما عقله وتشوق إليه وإلى بعض ما يستنبطه أو كراهته والنزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة . فإن كان ذلك من إحساس أو تخيل تسمي بالاسم العام وهو الإرادة وإن كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة سمي الاختيار وهذا يوجد في الإنسان خاصة . وإما النزوع عن إحساس أو تخيل فهو أيضا في سائر الحيوان وحصول المعقولات الأولي للإنسان هو استكماله الأول وهذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكماله الأخير . وذلك هو السعادة . وهي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قواها إلى مادة وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام في جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقي على تلك الحال دائما أبدا إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية بعضها أفعال فكرية .

ـــ وعلى ذلك فإن السعادة : هي الخير المطلوب لذاتـــه وليســـت تطلـــب أصـــلا ولا في وقت من الأوقات لينال بها شئ آخر . وليست وراءهـــا شـــئ أخـــر يمكـــن أن يناله الإنسان أعظم منها ، فإن الإحســـاس والتخيـــل والرويـــة ليســـت كافيـــة في أن تفعل دون أن يقترن إلى ذلك تشوق إلى مـــا أحـــس أو تخيـــل أو روي فيـــه وعلـــم . لأن الإرادة هي أن تترع بالقوة التروعية ما أدركـــت فـــإذا علمـــت بـــالقوة النظريـــة السعادة ونصبت غاية وتشوقت بالتروعية واستنبطت بـــالقوة المرويـــة مـــا ينبغـــي أن تعمل حتي تقبل بمعاونته المتخيلة والحـــواس علـــى ذلـــك ثم فعلـــت بـــآلات القـــوة التروعية تلك الأعمال والأفعال كانت أفعال الإنسان كلها خـــيرات وجميلـــة فـــإذا لم تعلم السعادة أو علمت ولم تنصب غاية بتشـــوق بـــل نصـــبت الغايـــة شـــيئا آخـــر سواها وتشوقت بالتروعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغـــي أن تعمـــل حـــتي تنـــال بمعاونة الحواس والمتخيلة ثم فعلت تلك الأفعال بآلات القـــوة التروعيـــة كانـــت أفعـــال ذلك الإنسان كلها غير جميلة .

النص الثالث

من كتاب الحروف

للفارابي

حققه وعلق عليه

د. محسن مهدي

ثالثا : العقل فى كتاب الفارابي الحروف

العقل والمعرفة البرهانية

فى هذا النص تناول الفارابى مقولات البرهان العقلى التى بها تصير الأشياء معقولة ، كما تناول مراتب المعقولات سواء كانت طبيعية أو روحية ، وفى ذلك جاء قوله : تسمي الفلاسفة الوجود الكامل " إنية " الشئ وهو بعينه ماهيته إلا أن حرف إن وأن لا يستعمل إلا في الإخبار فقط دون السؤال . وأن الزمان (متى) إنما هو عدة عدها العقل حتي يحصي به ويقدر وجود ما هو متحرك أو ساكن ، وليس الحال فيه مثل الحال في المكان فإن أنواع الأجسام محتاجة إلى الأمكنة ضرورة في الأشياء التى أحصاها من قبل .

وفى معنى المعقولات يقول الفارابى : كل معني معقول تدل عيه لفظة ما يوصف به شئ من هذه المشار إليه فإنا نسميه معقولة . وبعض المقولات تعرفنا ما هو هذا المشار إليه ، وبعضها يعرفنا كم هو ، وبعضها يعرفنا كيف هو ، وبعضها يعرفنا أين هو ، وبعضها يعرفنا متي هو كان ويكون ، وبعضها يعرفنا أنه مضاف وبعضها أنه موضوع أو وضع ما يفعل أو ينفعل . والمشار إليه هو المحسوس الذي لا يوصف به شئ أصلا إلا بطريق العرض ، والقول قد يعني به على المعني الأخص كل لفظ دال كان اسما أو كلمة أو أداة ، وقد يعني به مدلولا عليه بلفظ ما ، وقد يعني به محمولا على شئ ما وقد يعني به معقولا ، فإن القول قد يدل على القول المركوز في النفس ، وقد يعني به محدودا ، والمقولات كل واحد فيها اجتمع فيه إن كان مدلولا عليه بلفظ وكان محمولا على شئ ما مشار إليه محسوس وكان أول معقول يحصل إنما يحصل معقول محسوس وإن كانت توجد معقولات حاصلة لا عن محسوسات .

وعن طبيعة المعقولات الثواني يقول الفارابي : إن هذه المعقولات الكائنة في النفس عن المحسوسات إذا حصلت في النفس لحقها من حيث هي في النفس لواحق يصير بها بعضها جنسا وبعضها نوعا ومعرفا بعضها ببعض . لأنها أحوال وأمور تلحقها وهي في النفس ، وكذلك قولنا فيها إنها معلومة وإنها معقولة هي أشياء تلحقها من حيث هي في النفس ، لكنها ليست هي معقولة حاصلة في النفس بل على أنها مثالات محسوسات أو تستند إلى محسوسات أو معقولات أشياء خارج النفس وهي تسمي المعقولات الثواني . ولا يمتنع إذا كانت معقولات أن تعود عليها تلك الأحوال التى لحقت بالمعقولات الأول فيلحقها ما يلحق الأول من أن تصير أيضا أنواعا وأجناسا ومعروفة بعضها ببعض إلخ .. حتي يصير العلم نفسه الذي هو لاحق للشئ إذا حصل في النفس أن يكون معلوما أيضا . كذلك يوجد الأمر في المعقولات فإنه بالحال التي توجد عليه المعقولات الأول في هذه اللواحق هي بعينها الحال التى توجد عليها المعقولات الثواني ، فالذي يعمها من كل لاحق شئ واحد بعينه ، فمعرفة ذلك الواحد هي معرفة الجميع كانت متناهية أغير متناهية .

كما أن معرفة معني الإنسان والذي يلحقه من حيث هو ذلك المعني هي معرفة جميع الناس وجميع ما هو إنسان كانوا متناهين أو غير متناهين . فإذن لا حجة تلحق من أن تكون غير متناهية ، إذا كانت معرفتنا لواحد منها هي معرفة الجميع إذ كنا إنما نعرف ما يعم الجميع الذي هو غير متناهي العدد .

وينتهى الفارابى الى القول بأن المعقولات هى الموضوعات الأول للصنائع والعلوم ، ويؤكد على أن هذه المعقولات هي الأول بالإضافة إلى هذه الثانية كلها والألفاظ الأول إنما توضع أولا للدلالة على هذه ، وعلى المركبات من هذه وهذه هي الموضوعات الأول لصناعة المنطق والعلم الطبيعي والعلم المدني والتعاليم ولعلم ما بعد الطبيعة ، فإنها من حيث هي مدلول عليها بألفاظ ، ومن حيث هي

كلية ، ومن حيث هي محمولة وموضوعة . ومن حيث هي معرفة بعضها ببعض ومن حيث هي مسئول عنها ، هي منطقية .

وبالتالى فإن المركبات منها إنما تصير آلات تسدد العقل نحو الصواب في المعقولات وتحرزه عن الخطأ في ما لا يؤمن أن يغلط فيه من المعقولات ، إذا كانت المفردات التي منها ركبت مأخوذة بهذه الأحوال . وأما في سائر العلوم فإنما تؤخذ من حيث هي معقولات الأشياء الخارجة عن الذهن مجردة عن ألفاظها الدالة عليها ومن سائر ما يلحقها في الذهن من الغوارض التي ذكرت ، إلا أن الإنسان يضطر إلى أن يأخذها بتلك الأحوال ليصير بها إلى أن تحصل معلومة ، وإذا حصلت معلومة أخذها حينئذ مجردة عنها .

وحدد الفارابى لكل علم من العلوم أقسام ومقولاته وآليات لادراك حقائقه ، ورأى أن العلم الطبيعى هو الأقدر بتسمية العلم ، وفى ذلك يقول : وما تحتوي عليه المقولات بعضها كائن وموجود عن إرادة الإنسان ، وبعضها كائن لا عن إرادة الإنسان ، فما كان منها كائنا عن إرادة الإنسان نظر فيه العلم المدني ، وما كان منها لا عن إرادة الإنسان نظر فيه العلم الطبيعي . وأما العلم الطبيعي : فإنه ينظر في جميع ما هو شيء شيء من هذا المشار إليه وفي سائر المقولات التي توجب ماهية أنواع ما هو هذا المشار إليه .وأقسام العلم الطبيعي ينظر فيها من حيث هي أنواع ما هو هذا المشار إليه ، والعلم الطبيعي يعطي جميع أسباب كل ما ينظر فيه . فإنه يلتمس أن يعطي في كل واحد منها ماذا هو وعماذا هو وبماذا هو ولماذا هو .أما فى علم التعاليم : فتقتصر بين أسباب هذه على ماذا هو كل واحد منها فإذا التمس أو أراد أن يعطي ما هو كل واحد من أجزاء أجزاء الماهية حتي يعطي أقصي ما يمكن أن يوجد في ماهيتها ، هجم حينئذ

على أسبابه . معقولة خارجة عن المقولات وعلى أمور من أجزاء ماهيته هي خارجة عن المقولات ، فهجم على أمور هي فاعلة خارجة عن المقولات إلا أنها أجزاء ماهية الأشياء مما في المقولات ، إلا أن تلك الأجزاء لم تكن موصوفة بشئ مفارق لأنها إذا كانت أجزاء ماهية الشئ الذي هو أحد ما في المقولات كان في جملة ما هو في ذلك الشئ ، وأما الفاعل والغاية فقد يكون خارج الشئ ومفارقا له .

أما فى أقسام علم ما بعد الطبيعة وكيفية العلم بها عن طريق مقولات العقل النظرى فيقول : فينبغي بعد ذلك أن ينظر في الأشياء الخارجة عن المقولات بصناعة أخري وهي علم ما بعد الطبيعيات ، فإنها تنظر في تلك وتستقصي معرفتها وتنظر في ما تحتوي عليه المقولات من جهة الأسباب وما تحتوي عليه التعاليم منها ، والعلم المدني وما يشتمل عليه من الصنائع العملية ، وعند ذلك تتناهي العلوم النظرية ، وأن المقولات المناسبة لذلك العلم هي : أيضا موضوعة لصناعة الجدل والسوفسطائية ولصناعة الخطابة والشعر ثم للصنائع العملية . فالصنائع العملية : فبعضها يعطيه كمية ما ، وبعضها يعطيه كيفية ما ، وبعضها أينا ما ، وبعضها وضعا ما ، وبعضها إضافة ما ، وبعضها يعطيه أن يكون في وقت ما ، وبعضها يعطيه ما يتغشي سطحه وبعضها أن يفعل وبعضها أن ينفعل .

وفى الفصل الثامن من كتاب الحروف يتناول الفارابى مقولة النسبة أو الإضافة والطريقة المناسبة لاستخدامها والموضوعات المناسبة لها فيقول : النسبة يستعملها المهندسون من أصحاب التعاليم دالة في الأعظام على معني هو نوع من الإضافة التي هي مقولة ما . فإنهم يجدون النسبة في الأعظام أنها إضافة في القدر بين عظيمين من جنس واحد ، يعنون بقولهم من جنس واحد أن تكون إضافة بين سطحين أو خطين أو حجمين ، ويعنون بقولهم في المقدار المساواة والزيادة والنقص ، أي أنه إذا ساوي خط خطا كان

الشبيه به في النسبة حجم يساوي حجما آخر أو سطح يساوي سطحا آخر ، وأصحاب العدد أى علماء الرياضيات يجعلونها أيضا نوعا من الإضافة كأنهم يقولون : إن النسبة في العدد هو أن يكون العدد جزءا أو أجزاء من عدد آخر ، وهذا نوع من الإضافة أخص من الذي يأخذه المهندسون ، فالنسبة التي يجدها صاحب العدد منطقية والنسبة التي يجدها المهندسون منها منطقية ومنها غير منطقية . والمنطقيون يجعلون النسبة أعم من الإضافة التي هي مقولة ما فإنهم يجعلون الإضافة نسبة ما ، وبالجملة كل شيئين ارتبطا بتوسط حرف من الحروف التي يسمونها حروف النسبة ، مثل من ، وعن ، وعلى ، وفي وسائر الحروف التي تشاكلها يسمونها المنسوبة بعضها إلى بعض . على أن اسم الإضافة واسم النسبة يستعملها النحويون في الدلالة على ما هو أخص من هذه كلها ، وذلك أن المنسوب إلى بلد أو جنس أو عشيرة أو قبيلة يدل عليه عند أهل كل طائفة بألفاظ مشكلة بأشكال متشابهة ينتهي آخرها إما إلى حرف واحد أو إلى حروف بأعيانها ،والإضافة عندهم هي أن يدل على المعاني بألفاظها مشكلة بتلك الأشكال أو مقرونة بتلك الحروف .

وفى الفصل التاسع من كتاب الحروف يتناول الفارابى مقولة الإضافة وأهم أنواعها فيقول : والمضافان بنسب كل واحد منهما إلى الآخر بمعني واحد مشترك لهما يوجد معا لكل واحد منهما ، وأنواع الإضافة منها ما لا اسم له أصلا فيبقي المضافان لا اسم لهما ، ولا يتبين معني الإضافة فيهما ، ومنها ما يوجد له اسم إذا أخذ لأحدهما ولا يكون له اسم إذا أخذ للآخر فيستعمل اسم ذلك الآخر الدال على ذاته عند الإضافة ، ومن حيث جنس الإضافة مثل العلم والمعلوم ، فإن العلم علم للمعلوم والمعلوم معلوم للعلم وأنواع العلم ليس يوجد لها اسم من حيث لها أنواع الإضافة التي العلم هو جنسها إلى أنواع العلوم الذي هو جنسها مثل النحو

والخطابة ، فإذا أردنا أن نضيف النحو إلي شئ ما إليه إضافة من المعلومات بالنحو أخذناه موصوفا بجنسه فقلنا النحو علم للشئ الذي هو معلوم بالنحو .

وعن ضرورة استخدام المعرفة العقلية فى الوصول الى المعرفة التركيبية يتحدث الفارابي عن أنواع التراكيب ومفهوم المعرفة العقلية ومراحلها والعلاقة بيّن المعرفة المثالية وألفاظ المحاكاة فيقول : الألفاظ التى تحمل دلالات كاملة ، فإن الكاملة منها هي التى حصلت دالة عليها بعد أن صارت معقولة بفعل للعقل فيها خاص .وبذلك يتمكن الإنسان من الوقوف على المعني المشار إليه أنه مركب من شيئين ، ولولا أنه علم كل واحد من المركبين على حياله ثم ركب . فمن هذا يجب أن تكون التسمية التى تدل على تركيب بتغير شكل متنأخرة ومأخوذة عن لفظ ما علم وحده بسيطا بلا تركيب . فلذلك رأي القدماء أن هذه هي المشتقة ، وأن تلك هي المثالات الأول لأنهم يرون أن الألفاظ إنما أحدثت بعد أن عقلت الأشياء ، وأن الألفاظ إنما تدل أولا على ما عليه من الأمور في العقل من حيث هي معقولة . فإذا انتزعت القوة الناطقة هذه الأشياء بعضها عن بعض ، عادت فركبت بعضها إلى البعض ضروبا من التركيب تتحري بها محاكاة ما هو خارج النفس من التركيب ، فيصير تركيبها لها بعض إلى بعض تركيب القضايا فتحدث الموجبات والسوالب ، وبعضها تركيب تقييد واشتراط ، وبعضها تركيب اقتضاء مثل الأمر والنهي وغير ذلك من أصناف التركيبات ، فتحدث حينئذ ألفاظ وتقدر ويقع تأمل لها وإصلاح وأن يتم المحاكاة بها للمعقولات وتحدث به أصناف الألفاظ ويدل بصنف صنف منها على صنف صنف من المعقولات فتحصل الألفاظ الدالة أولا على ما في النفس . وما في النفس مثالات ومحاكاة للتي خارج النفس

وعن علاقة اللفظ بالمعنى المراد فى العقل يقول الفارابى فى ذات النص : وإنما قلنا أولا لأن انفراد المعاني المعقولة بعضها عن بعض ليس يوجد خارج النفس وإنما يوجد في النفس خاصة . والألفاظ تنفرد بعضها عن بعض مدلولا بها على المعانى التى تتفرد في النفس بعضها علن بعض . والألفاظ هي أشبه بالمعقولات التي في النفس من أن تشبه التي خارج النفس . ولذا كان من الطبيعى في طباع الإنسان أن ينطق بألفاظ وفي طباعه أن يدل ويعلم وأن تحصل الأشياء في ذهنه معقولة بالحال التي وصفت .

ويخصص الفارابى الفصل الحادي عشر من كتاب الحروف لمقولة النسبة أو الإضافة والحديث عن الأعراض وفيه يقول : وقوم أنكروا أن يكون لها وجود أصلا أى مقولة الإضافة ، وكذلك لكل نسبة ، ولذلك قال أرسطو طاليس في أول كتابه في العلم المدني : فأما الإضافة فقد يظن أنها إنما هي شرع وجور فقط ، وأراد بذلك لضعف وجودها ، وآخرون ينكرون أن تكون من المعقولات الأول بل يجعلونها من المعقولات الثواني .

وأرسطو طاليس يعتقد أن كثيرا منها في المعقولات الأول ولذلك جعلها في المقولات ، وقد يوجد كثير منها في المعقولات الثواني التى تصير غير متناهية كقولنا إضافة الإضافة ونسبة النسبة ونسبة نسبة النسبة . فإن كل ارتباط وكل وصلة بين شيئين اثنين محسوسين أو معقولين إنما تكون بإضافة أو نسبة ما بحسب الإضافة التي لها . وقد رسم ارسطو طاليس المضاف في كتابه المقولات أنها مضافات بعضها إلى بعض إضافة معادلة .

ويتناول الفارابى فى هذا النص مفهوم العرض عند الجمهور وعند الفلاسفة فيقول : والعرض عند جمهور العرب يقال على كل ما كان نافعا في

هذه الحياة الدنيا فقط ، أما ما كان نافعا في الحياة الآخرة فقط أو نافعا مشتركا يستعمل لأجل الحياة في الدنيا ويستعمل لأجل الحياة في الآخرة فإنه لا يسمي عرضا . وقد يقال أيضا على كل ما يقال عليه العارض وهو كل حادث سريع الزوال . وأما في الفلسفة فإن العرض يقال على كل صفة وصف بها أمر ما ولم تكن الصفة محمولا حمل على الموضوع ،أو لم يكن المحمول داخلا في ماهية الأمر الموضوع أصلا ، بل كان يعرف منه ما هو خارج عن ذاته وماهيته .

وهذان ضربان أحدهما عرض ذاتي والثاني عرض غير ذاتي ، والعرض الذاتي هو الذي يكون موضوعه ماهيته أو جزء ماهيته ، أو توجب ماهيته موضوعه أن يوجد له على النحو الذي توجب ماهيته أمر ما : وغير الذاتي هو الذي لا يدخل موضوعه في شئ ماهيته وماهيته موضوعه لا توجب أن يوجد له ذلك العرض . فهذا هو معني العرض في الفلسفة .

واسم العرض إنما يدل على صفات حالها هذه الحال ولا معني له غير هذا وهو المقابل للعرض ، وهو الذي قد يوجد في الأمر حينا ولا يوجد حينا ، وإنما بالعرض ، والموجود بالعرض غير قولنا العرض على الإطلاق ، فإن الذي هو بالعرض في شئ أوله أو عنده أو معه أو به منسوبا إليه بجهة ما هو أن لا يكون ولا في ماهيته واحدة منها أن ينسب إليه تلك النسبة ، لأن الذي هو بالعرض فإنما يقابل ما هو بالذات .

وفى الفصل الثالث عشر من كتاب الحروف يتناول الفارابى معانى الجوهر وفيه يقول : والجوهر عند الجمهور يقال على الأشياء المعدنية والحجارية التى هي عندهم بالوضع والاعتبار نفيسة ، وهي التى يتباهون في اقتنائها ويغالون في أثمانها ، وقد يستعملون اسم الجوهر في مثل قولنا زيد جيد الجوهر ، ويعنون به جيد

الجنس وجيد الآباء وجيد الأمهات ، فالجوهر يعنون بـه الأمـة والشـعب والقبيلـة ، وكثيرا ما يقولون فلان جيد الجوهر يعنون به جيد الفطـرة الـتى بهـا يفعـل الأفعـال الخلقية أو الصناعية وبالجملة الأفعال الإرادية .

فإن الإنسان إنما يفطر على أن تكون بعض الأفعال الإراديـة أسـهل عليـه مـن بعضها الآخر لأن ماهية الشئ الكاملـة إنمـا هـو ، وبصـورته إذا كانـت في مـادة ملائمة معاضده على الفعل الكائن عنها . فإذا كان كذلك فـإن الفطـرة الـتى كـان الناس يعنون بقولهم الجوهر إنما هي ماهية الإنسان وهـي الـتى بهـا الإنسـان إنسـان بالفعل ، فإذن إنما يعنون بالجوهر ماهية الإنسان ، كان ذلـك جـوهر زيـد أو آبائـه أو جنسه ، وأيضا فإنهم يظنون أن آباءه وأمهاته وجنسه الأقـدمين هـم مـواده الـتى منها كون ، ويظنون أن مواد الشئ متي كانـت جيـدة كـان الشـئ جيـد ، فهـم يعنون بالجوهر ههنا أيضا مواد الشئ ويرون أن ماهية الشـئ بمادتـه فقـط وآخـرون يرون أنها بأجزاء ماهيته.

وعن مفهوم الجوهر عند الفلاسـفة يقـول الفـارابى : وأمـا في الفلسـفة فـإن الجوهر يقال على المشار إليه الذي هـو لا في موضـوع أصـلا ويقـال علـى كـل محمول عرف ما هو المشار إليه من نوع أو جنس أو فصل وعلـى مـا عـرف ماهيـة نوع من أنواع هذا المشار إليه وما به ماهيته وقوامه ، وقد يقـال علـى العمـوم علـى ما عرف ماهية أي شئ كان من أنواع جميع المقولات وعلـى مـا بـه قـوام ذاتـه ، وهو الذي بالتئام بعضها إلى بعـض تحصـل ذات الشـئ ، وهـي الـتى إذا عقلـت يكون قد عقل الشئ نفسه ، وهو الـذي بالتئـام بعضـها إلى بعـض يحصـل ذلـك الشئ .

فلذلك نسمع المتفلسفين يقولون : الحد يعرف جوهر الشئ ويدل قوامه على جوهر الشئ ، فإنهم يعنون بالجوهر ههنا الأشياء التي بالتئام بعضها إلى بعض تحصل ذات الشئ . وإذا عقلت يكون قد عقل الشئ نفسه ملخصا بأجزائه ، فالجوهر على الإطلاق هو المستغني بماهيته عن سائر المقولات . وعند أرسطو طاليس الجوهر هو المشار إليه الذي لا في موضوع وكلياته الجواهر الثواني ، إذا كانت تلك هي الموجودة خارج النفس .

والجوهر في الفلسفة على ضربين : أحدهما الموضوع الأخير الذي ليس له موضوع أصلا والثاني ماهية الشئ ، أي شئ اتفق مماله ماهية ولا يقال الجوهر على غير هذين ، فإن المادة والصورة هما ماهية ثلاثية ، حين يصير الجوهر على ثلاثة أنحاء : أحدها : ما ليس له موضوع من المقولات أصلا ولا هو موضوع لشئ منها اللهم إلا أن يكون لإضافة ما ، فإنه ليس يعرف شئ أصلا أن يوصف بنوع منها . والثاني : ما ليس له موضوع من المقولات أصلا وهو موضوع بجميعها . والثالث : ماهية أي شئ اتفق مماله ماهيته من أنواع المقولات وأجزاء ماهيته . فيعرض ها هنا أيضا أن يكون الجوهر إما جوهرا بالإطلاق وإما جوهرا لشئ ما .

وفى الفصل الرابع عشر يتناول الفارابى مفهوم الذات العاقلة وفيه يقول : الذات تقال على كل مشار إليه لا في موضوع ، ويقال على ما يعرف في مشار إليه مما ليس في موضوع ، وما هو خارج عن ماهيته ، ويقال أيضا على ما ليس له موضوع أصلا ولا هو موضوع لشئ أصلا ، فهذه معانى الذات على الإطلاق.

وهو يقال أى لفظ الذات على كل ما يقال عليه الجوهر وعلى ما لا يقال عليه الجوهر ، فإن المشار إليه الذي في موضوع ليس يقال إنه جوهر وعلى ما لا

يقال إنه جوهر أصلا لا بإطلاق ولا بإضافة . وأما ذات الشئ فهو ذات مضافة ، فإنه يقال على ماهية شئ وجزء ماهيته وبالجملة لكل ما أمكن أن يجاب به في أي شئ كان في جواب ما هو ذلك الشئ .

وهذه اللفظة وما تصرف وتشكل منها أعني الذات وما بذاته وذات الشئ ليست مشهورة عند الجمهور ، وإنما هي ألفاظ يتداولها الفلاسفة وأهل العلوم النظرية ، والجمهور يستعملون مكانها قولنا بنفسه ، فإنهم يقولون زيد بنفسه قام بالحرب ، يعنون بلا معين ويقولون زيد هو نفسه أي بذاته لا بغيره أي مستغن عن غيره في كل ما يفعله .

وفى الفصل الخامس عشر من كتاب الحروف يتناول الفارابى مفهوم الموجود وفيه يقول : الموجود في لسان العرب هو اسم مشتق من الوجود والوجدان ، وهو يستعمل عندهم مطلقا ومقيدا ، أما مطلقا ففي مثل قولهم : وجدت الضالة ، وطلبت كذا حتى وجدته ، وأما مقيدا ففي مثل قولهم : وجدت زيدا كريما أو لئيما .

فالموجود المستعمل عندهم وعلى الإطلاق قد يعنون به أن يحصل الشئ معروف المكان وأن يتمكن منه في ما يراد منه ويكون معرضا لما يلتمس منه . وقد يعنون به أن يصير الشئ معلوما . وأما الذي يستعمل مقيدا ففي مثل قولهم وجدت زيدا كريما أو لئيما فإنما يعنون به عرفت زيدا كريما أو لئيما لا غير . ثم في سائر الألسنة ومثل الفارسية والسريانية والسغدية لفظة يستعملونها في الدلالة على الأشياء كلها لا يخصون بها شيئا دون شئ ويستعملونها في الدلالة على رباط الخبر بالمخبر عنه ، وهو الذي يربط المحمول بالموضوع متى كان المحمول اسما ، أو أرادوا أن يكون المحمول مرتبطا بالموضوع ارتباطا بالإطلاق من غير ذكر زمان ،

وإذا أرادوا أن يجعلوه مرتبطا في زمان محصل ماضي أو مستقبل استعملوا كلمة تشير الى معنى الوجودية وهي كان أو يكون أو سيكون أو الآن . فنحن الآن نخص معني هذه اللفظة إذا استعملت في العلوم النظرية على النحو الذي ذكرنا أنه ينبغي أن تستعمل عليه .

فالموجود لفظ مشترك يقال على جميع المقولات وهي التي تقال على مشار إليه ويقال على كل مشار إليه كان في موضوع أولا في موضوع . والأفضل أن يقال إنه اسم لجنس من الأجناس العالية على أنه ليست له دلالة على ذاته ، ولذا فإن الموجود لفظ يقال على جميع أنواعه بتواطؤ مثل اسم العين ، ثم يقال على كل ما تحت نوع نوع بتواطؤ على أنه اسم أول لذلك النوع ، ثم لكل ما تحت ذلك النوع . ويمكن أن يقال أنه اسم يقال باشتراك على العموم على جميع جنس جنس من الأجناس ، ثم هو اسم لواحد واحد مما تحته يقال عليه بالخصوص أو يكون بنوع من الإضافة ، وقد يقال على كل قضية كان المفهوم منها هو بعينه خارج النفس ، وبالجملة على كل متصور ومتخيل في النفس ، وعلى كل معقول كان خارج النفس وهو بعينه كما هو في النفس ، وهذا معني أنه صادق فإن الصادق والموجود مترادفان .

وقد يقال على الشئ أنه موجود ويعني به أنه منحاز بماهية ما خارج النفس سواء تصور في النفس أو لم يتصور ، والماهية والذات قد تكون منقسمة وقد تكون غير منقسمة . فالموجود إذن يقال على ثلاثة معان : على المقولات كلها ، وعلى ما يقال عليه الصادق ، وعلى ما هو منحاز بماهية ما خارج النفس تصورت أو تتصور . وما هو موجود بالقوة لم تجر عادة الجمهور فيه أن يسموه موجودا بل يسموه غير موجود ، وإنما يسمون بلفظ الموجود ما كانت ماهيته

بالعقل صادقة ، وغير الموجود وما ليس بموجود يقال على نقيض ما هو موجود وهو ما ليس ماهية خارج النفس ، وذلك يستعمل على ما لا ماهية له ولا بوجه من الوجوه أصلا ولا خارج النفس ولا في النفس ، وعلى ما له ماهية متصورة في النفس لكنها ليست خارج النفس وهو الكاذب فإن الكاذب قد يقال إنه غير موجود .

النـــص الرابع

من كتاب

الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس

للشيخ الإمام الملقب بالمعلم الثاني أبي نصر للفارابي

وهو يحتوي على رسائل ومقالات هى :

١) المقالة الأولى : كتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو .

٢) المقالة الثانية : في أغراض الحكيم من كتاب الحروف (ما بعد الطبيعة)

٣) مقالة : في معاني العقل للمعلم الثاني الفارابي .

٤) رسالة لأبي نصر فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .

٥) عيون المسائل لأبي نصر الفارابي .

٦) رسالة للمعلم الثاني في جواب مسائل سئل عنها .

٧) نكت أبي نصر الفارابي فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم .

رابعا : العقل فى كتاب الفارابى الجمع بين رأى الحكيمين

المقالة الأولى في العقل ومبادئ المعرفة

يقول الفارابى : إنا نعلم يقينا أنه ليس شئ من الحجج أقوي وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشئ الواحد واجتماع الآراء الكثيرة ، إذ العقل عند الجميع حجة ، ولأجل أن ذا العقل ربما يخيل إليه الشئ بعد الشئ على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلامات المستدل بها على حال الشئ ، احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فمهما اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك .

والعقل الواحد ربما يخطئ في الشئ الواحد لا سيما إذا لم يتدبر الرأي الذي يعتقده مرارا و لم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة ، وأن حسن الظن بالشئ أو الإهمال في البحث قد يغطي ويعمي ويخيل .

وأما العقول المختلفة إذا اتفقت بعد تأمل منها وتدرب وبحث وتنقير ومعاندة وتبكيت ، فلا شئ أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه . وينبغي أن تعلم أن ما من ظن يخطئ أو سبب يغلط إلا وله داع إليه وباعث عليه ، واعلم أن بما هو متأكد في الطبائع ، بحيث لا تقلع عنه ولا يمكن خلوها عنه والتبرأ منه في العلوم والآراء والاعتقادات وفي أسباب النواميس والشرائع وكذلك في المعاشرات المدنية والمعائش هو الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات .

المقالة الثانية : فى أغراض الحكيم

فى هذه المقالة تناول الفارابى العلاقة بين النفس والعقل من جهة وبين علم التوحيد والميتافيزيقا وباقى العلوم الطبيعية من جهة ثانية فيقول : كثير من الناس سبق إلى وهمهم أن فحوى هذا الكتاب ومضمونه هو القول في الباري سبحانه وتعالى ، والعقل والنفس وسائر ما يناسبها ، وأن علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه . ونحن نريد أن نشير إلى الغرض الذي فيه وإلي الذي يشتمل عليه كل مقالة منه (يقصد كتاب أغراض الحكيم لأرسطو) فنقول : إن العلوم منها جزئية ومنها كلية ، والعلوم الجزئية هي التى موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهوبات ، ويختص نظرها بأغراضها الخاصة لها مثل علم الطبيعة فإنه ينظر في بعض الموجودات وهو الحكم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة ، ومن جهة ما له مبادئ ذلك ولواحقه ، وعلم الهندسة ينظر في المقادير من جهة ما تقبل الكيفيات الخاصة بها ، وكذلك علم الحساب في العدد ، وعلم الطب في الأبدان الإنسانية من جهة ما تصح وتمرض . وغير ذلك من العلوم الجزئية وليس منها النظر فيما يعم جميع الموجودات ، وأما العلم الكلي فهو الذي ينظر في الشئ العام لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة ، وفي أنواعه ولواحقه وفي الأشياء التى لا تعرض بالتخصيص لشئ شئ من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر والقوة والفعل والتام والناقص ، أو في المبدأ المشترك لجميع الموجودات . وهو الشئ الذي ينبغي أن يسمي باسم الله جل جلاله .

الميتافيزيقا " علم ما بعد الطبيعة "

وينبغي أن يكون العلم الكلي علما واحدا فإنه لو كان علمان كليان لكان لكل واحد منهما موضوع خاص ، وليس يشتمل على موضوع علم آخر ، فإذن العلم الكلي واحد وينبغي أن يكون العلم الإلهي داخلا في هذا العلم ، لأن الله مبدأ للموجود المطلق لا لموجود دون موجود .

وهذا العلم أعلي من العلم الطبيعي ، فلهذا واجب أن نسمي علم ما بعد الطبيعة وعلم التعاليم والموضوع الأول لهذا العلم هو الوجود المطلق وما يساويه في العموم وهو الواحد . وعلى ذلك تكون المعرفة بالمطلق هي العلم بالكلي وهي علم واحد لا تجزئ فيه ، ويبحث هذا العلم ايضا في لواحق الموجود كالقوة والفعل والتمام والنقصان والعلة والمعلول ولواحق الوحدة كالهوية والتشابه والتساوي والموافقة والمؤازرة والمناسبة وغير ذلك .

المقالة الثالثة في معاني العقل للمعلم الثاني الفارابي

وفيها يقول الفارابى : اسم العقل يقال على أشياء كثيرة

الأولى : الشئ الذي به يقول الجمهور في الإنسان أنه عاقل .

والثانى :العقل الذي يردده المتكلمون فيقولون هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل .

والثالث : العقل الذي يذكره أرسطو طاليس في كتابه : البرهان .

والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق .

والخامس الذي يذكره في كتاب النفس .

والسادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة .

أما العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان أنه عاقل فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل ، وهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر ، فالعقل دال على جودة الاستنباط ما هو في الحقيقة خير ليفعل وفي استنباط ما هو شر ليتجنب ، فهو تعقل ، فهؤلاء إنما يعنون بالعقل المعني الكلي ، ومن قول هؤلاء يلزم أيضا أن يكون العاقل إنما يكون عاقلا مع جودة رويته إذا كان فاضلا يستعمل بجودة ونية في الأفعال الفضيلة لتفعل ، وفي الأفعال الرذيلة لتتجنب وهذا هو المتعقل .

وقد صار مرجع الجمهور بأسرهم فيما يعنونه بالعاقل إلى التعقل ، ومعني التعقل عند أرسطو طاليس هو جودة الروية في استنباط ما ينبغي أن يفعل من أفعال الفضيلة .

ـــ وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون في الشئ هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل ، فإنما يعنون به المشهور في بادئ الرأي عند الجميع ، فإن بادئ الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل .

ـــ وأما العقل الذي يذكره أرسطو طاليس في كتاب البرهان فإنه إنما يعني به قوة النفس التى بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلا ولا فكرة ، بل بالفطرة والطبع ، أو من حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت ، فإن هذه القوة جزء ما من النفس تحصل بها المعرفة الأولي لا بفكر ولا بتأمل أصلا ، واليقين بالمقدمات التى صفتها الصفة التي ذكرناها وتلك المقدمات هي مبادئ العلوم النظرية .

وأما العقل الذي ذكره أرسطو طاليس في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق ، فإنه يريد به جزء النفس الذي يحصل بالمواظبة على اعتياد شئ مما هو في جنس من الأمور وعلى طول تجربة شئ مما هو في جنس من الأمور على طول الزمان لليقين بقضايا ومقدمات في الأمور الإرادية التى شأنها أن تؤثر أو تجتنب ، فإن ذلك الجزء من النفس سماه العقل في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق ،وفيه يرى أن فى هذا الجزء من النفس تقع مبادئ التعقل فيما سبيله أن يستنبط من الأمور الإرادية التى من شأنها أن تؤثر أو تجتنب ، ونسبة هذه القضايا إلى ما يستنبط بالتعقل كنسبة تلك القضايا الأول التى هي مذكورة في كتاب البرهان إلى ما يستنبط به .

وهذا العقل المذكور في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق يزيد مع الإنسان طول عمره فتتمكن فيه تلك القضايا وينضاف إليها في كل زمان قضايا لم تكن عنده ، ويتفاضل الناس في هذا الجزء من النفس الذي سماه عقلا تفاضلا متفاوتا .ومن تكاملت فيه هذه القضايا في جنس ما من الأمور صار ذا رأي في ذلك الجنس ، ومعني ذي الرأي هو الذي إذا أشار بشئ ما قبل رأيه ذلك من غير أن يطالب بالبرهان عليه ولا يراجع وتكون مشوراته مقبولة .

والمتكلمون يظنون بالعقل الذي يرددونه فيما بينهم أنه هو العقل الذي ذكره أرسطو طاليس في كتاب البرهان ، ولكنك إذا استقريت ما يستعملونه من المقدمات الأول تجدها كلها مقدمات مأخوذة من بادئ الرأي المشترك فلذلك صاروا يؤمنون بشيئ ويستعملون غيره .

أما العقل الذي يذكره أرسطو طاليس في كتاب النفس فإنه جعله على أربعة أنحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعال . والعقل

الذي هو بالقوة هو نفس أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها ، وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها التي فيها وجودها إلا أن تصير صورا في هذه الذات ، وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صورا في هذه الذات هي المعقولات . وبها صارت تلك الذات عقلا بالفعل . فهذا معني العقل بالفعل فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، ومعني قولنا : أنها عاقلة يعني أن المعقولات صارت صورا لها على أنها صارت هي ليس بعينها تلك الصور فإذن معني أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معني واحد بعينه .

فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات ، وشأن الموجودات كلها أن تعقل وتحصل صورا لتلك الذات ، فإذا كان كذلك لم يمتنع أن تكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل أن تعقل أيضا فيكون الذي يعقل حينئذ ليس شيئا غير الذي هو بالفعل عقل .

وأما العقل الفعال الذي ذكره أرسطو طاليس في المقالة الثالثة من كتاب النفس هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلا ، وهو نوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد ، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل ، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل ، ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في الظلمة ، ومعني الظلمة هو الاشفاف بالقوة وعدم الاشفاف بالفعل ، لأن المبدأ الذي به صار البصر بصيرا بالفعل بعد

أن كان بصيرا بالقوة وصارت الموجودات التي كانت مبصرات بالقوة مبصرات بالفعل الاشفاف الذي حصل في البصر عن الشمس ، فعلى هذا المثال يحصل في الذات التي هي عقل بالقوة شئ ما منزلته منه منزلة الاشفاف بالفعل من البصر ، وذلك الشئ يعطي إياه العقل الفعال فيصير مبدأ به تصير المعقولات التي كانت بالقوة معقولات له بالفعل ، وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيرا بالفعل والموجودات مبصرات بالفعل كما تعطيها من الضياء ، كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلا بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل ، والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات هي فيه لم تزل ولا تزال إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي موجودة عليه في العقل الذي هو بالفعل .فالموجودات في العقل الذي بالفعل على عكس ما عليه الأمر في العقل الفعال .

المقالة الرابعة : رسالة لأبي نصر الفارابي

فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة

قال أبو نصر الفارابي : الأشياء التى يحتاج إلى تعلمها ومعرفتها قبل تعلم الفلسفة التى أخذت عن أرسطو فهي تسعة أشياء :

- الأولي منها : أسماء الفرق التى كانت في الفلسفة ، على اعتبار أن أسماء الفرق تعبر عن مذهبها ومبدئها .
- والثاني منها : معرفة غرضه في كل واحد من كتبه ، لأن كل كتاب يهدف إلى إبراز جانب من جوانب المعرفة والحكمة .
- والثالث : المعرفة بالعلم الذي ينبغي أن نبدأ به في الفلسفة .
- والرابع : معرفة الغاية التى يقصد إليها تعلم الفلسفة .
- والخامس : معرفة السبيل التى يسلكها من أراد الفلسفة .
- والسادس : المعرفة بنوع كلام أرسطو وكيف يستعمله في كل واحد من كتبه
- والسابع : معرفة السبب الذي دعا أرسطو إلى استعمال الأغراض في كتبه .
- والثامن : معرفة الحال التى يجب أن يكون عليها الرجل الذي يوجد عنده علم الفلسفة .
- والتاسع : الأشياء التى يحتاج إليها من أراد تعلم كتب أرسطو .

فمن كتب الفيلسوف يمكن أن نتعرف على الأمور العامة والخاصة والمبادئ : فمعرفة المبادئ التي بجميع الأشياء ومعرفة الأشياء التي هي بمنزلة اللاحقة ، وأما المبادئ فهي العنصر والصورة ، وما أشبه المبادئ ، وليست كذلك بالحقيقة بالتقريب ، وأما اللاحقة للمبادئ فالزمان والمكان ، وأما الشبيهة باللاحقة فالخلاء وما لا نهاية له .

وأما الكتب التي يتعلم منها الأمور الخاصة لكل واحد من الطبائع : فبعضها يعلم منه معرفة الأشياء التي لا كون لها ، وبعضها يعلم منه معرفة الأشياء المكونة ، فأما العلم بجميعها فالإستحالة الحركة .

وأما العلم الذي ينبغي أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة : فأصحاب أفلاطون يرون أنه علم الهندسة ويستشهدون على ذلك بما كتبه أفلاطون على باب هيكله : من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا . وذلك لأن البراهين المستعملة في الهندسة أصح البراهين كلها ، وأما أصحاب أنوفراسطس فيرون : أن يبدأ بعلم إصلاح الأخلاق وذلك أن من لم يصلح أخلاق نفسه لم يمكن أن يتعلم علما صحيحا . والشاهد على ذلك أفلاطون في قوله : أن من لم يكن نقيا ذكيا فلا يدنو من معهدنا أو مذهبنا . وأبقراط حيث يقول : إن الأبدان التي ليست بنقية كلما غذوتها زدتها شرا .ولذلك ينبغي قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة الفضيلة فقط التي هي بالحقيقة فضيلة لا التي تتوهم أنها كذلك أعني اللذة والمحبة ، وبذلك يكون إصلاح الأخلاق لا بالقول فقط لكن بالأفعال أيضا . ثم تنصح بعد ذلك النفس الناطقة كما تفهم طريق الحق التي يؤمن معها الغلط والوقوع في الباطل وذلك يكون بالارتياض في علم البرهان . والبرهان على ضربين منه هندسي ومنه منطقي .

وكذلك ينبغي أن يؤخذ أولا من علم الهندسة بمقدار ما يحتاج في الارتياض في البراهين الهندسية ثم يرتاض بعد ذلك في علم المنطق .

وأما الغاية التى يقصد إليها في تعلم الفلسفة : فهي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله ، وأما الأعمال التى يعملها الفيلسوف فهي التشبه بالخالق بمقدار طاقة الإنسان ، وأما السبيل الذي ينبغي أن يسلكها من أراد تعلم الفلسفة فهي القصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية ، والقصد إلى الأعمال يكون بالعلم وذلك أن تمام العلم العمل ، وبلوغ الغاية في العلم لا يكون إلا بمعرفة الطبائع لأنها أقرب إلى فهمنا ثم بعد ذلك الهندسة ، وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون أولا بإصلاح الإنسان نفسه ثم بإصلاح غيره ممن في مترله أو في مدينته .

المقالة الخامسة : عيون المسائل لأبي نصر الفارابي

تناول الفارابى فى هذه المقالة مسألة أنواع العقول وكيفية صدور العقول عن العقل الأول ، ومسألة الوجود الطبيعى بين الوجوب والإمكان ، ومفهوم الحدوث ، والصدق المنطقى ومدى اليقين به ، وتقسيمه لواجب الوجود ، وفى ذلك يقول : العلم ينقسم إلى تصور مطلق ، كما يتصور الشمس والقمر والعقل والنفس ، وإلى تصور مع تصديق كما يتحقق كون السموات ، والعلم بإن العالم محدث .

فمن التصور مالا يتم إلا بتصور يتقدمه ، كما لا يمكن تصور الجسم ما لا يتصور الطول والعرض والعمق ، وليس إذا احتاج تصور إلى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور بل لابد من الانتهاء إلى تصور يقف ولا يتصل بتصور يتقدمه كالوجوب والوجود والإمكان ، فإن هذه لا حاجة بها إلى تصور شئ قبلها يكون مشتملا يتصورها ، بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن ، ومتي رام أحد إظهار هذه المعاني بالكلام عليها فإنما ذلك تبينه للذهن لا أنه يروم إظهارها بأشياء هي أشهر منها .

ومن التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم يدرك قبله أشياء أخر كما أننا نريد أن نعلم وأن العالم محدث ، فيحتاج أولا أن يحصل لنا التصديق بأن العالم مؤلف ، و أن كل مؤلف محدث ، ثم نعلم أن العالم محدث . ولا محالة ينتهي هذا التصديق إلى تصديق لا يتقدمه تصديق يقع به التصديق . وهذه أحكام أولية ظاهرة في العقل ، كما أن طرفي نقيض أبدا يكون أحدهما صدقا والآخر كذبا ، وأن الكل أعظم من جزئه . والعلم الذي نعلم به هذه الطرق ويوصلنا بتلك الطرق إلى تصور الأشياء وإلى التصديق هو علم المنطق ، وغرضنا به هو معرفة

هذين الطريقين اللذين ذكرناهما حتي نفرق بين التصور التام والناقص عنه ، والتصديق اليقيني والقريب من اليقيني ، والتصديق اليقيني الذي لا سبيل للشك فيه .

وفى التمييز بين الواجب والممكن فى الوجود يقول الفارابى : إن الموجودات على ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمي ممكن الوجود ، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمي واجب الوجود . وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غني بوجوده عن علة ، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره .

فيلزم من هذا إن كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره وهذا الإمكان إما أن يكون شيئا فيما لم يزل وإما علة ومعلولا ، ولا يجوز كونها أن يكون في وقت دون وقت والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها على سبيل الدور بل لابد من انتهائها إلى شئ واجب هو الموجود الأول .

فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال ولا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجود بغيره وهو السبب الأول لوجود الأشياء ، ويلزم أن يكون وجوده أول وجود ، وأن يتره عن جميع أنحاء النقص ، فوجوده إذن تام ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود ومترها عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية . ولا ماهية له مثل الجسم إذا قلت إنه موجود ، فحد الموجود شئ ، وحد الجسم شئ ، سوي أنه واجب الوجود وهذا وجوده

ويلزم من هذا أن لا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا برهان عليه ، بل هو برهان على جميع الأشياء ، ووجوده بذاته أبدي أزلى لا يمازجه العدم وليس وجوده بالقوة .

ويلزم من هذا أن لا يمكن أن لا يكون ، ولا حاجة به إلى شيء يمد بقاءه ولا يتغير من حال إلى حال . وهو واحد بمعني أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره ، وواحد بمعني أنه لا يقبل التجزئ كما تكون الأشياء التي لها عظم وكمية ، وإذن ليس يقال عليه كم ولا متي ولا أين وليس بجسم .

وهو واحد بمعني أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجود ، ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل ، ولا ضد له . وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض ، وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحدة وهو حكيم وحي وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته وهو العاشق الأول والمعشوق الأول . ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذي يوصل أثر وجوده إلى الأشياء فتصير موجودة . والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده .

ولكل موجود من وجوده قسم ومرتبة مفردة ، ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ، ولا يكون له معرفة قصد الأشياء ولا صدور الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها ، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالما بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه .

فإذن علمه علة لوجود الشئ الذي يعلمه ، وعلمه للأشياء ليس بعلم زماني وهو علة لوجود جميع الأشياء ، وبمعني أنه يعطيها الوجود الأبدي ويدفع عنها العدم مطلقا لا بمعني أنه يعطيها وجودا مجردا بعد كونها معدومة .

وهو علة المبدع الأول . والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشئ الذي ليس وجوده لذاته إدامة لا يتصل بشئ من العلل غير ذات المبدع ، ونسبة جميع

الأشياء إليه من حيث أنه مبدعها ، أو هو الذي ليس بينه وبين مبدعها واسطة . وبوساطته تكون علة الأشياء الأخر نسبة واحدة ، وهو الذي ليس لأفعاله نية ولا يفعل ما يفعله لشئ آخر .

وأول المبدعات عنه شئ واحد بالعدد وهو العقل الأول ، ويحصل في المبدَع الأول الكثرة بالعرض لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول ، لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول ، وليست الكثرة التى فيه من الأول لأن إمكان الوجود هو لذاته وله من الأول وجه من الوجوه .

ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود عالم بالأول عقل آخر . ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه يحصل من ذلك العقل الأول الثاني بأنه ممكن الوجود . وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التى هي النفس ، والمراد بهذا أنه هذين الشيئين : الفلك والنفس .

ويحصل عن العقل الثاني عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى ، وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بداية في العقل الأول ، وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل . ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة إلى أن تنتهي العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة . وهذه العقول مختلفة الأنواع ، والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر .

ويجب أن يحصل من الأركان الأمزجة المختلفة على النسب التى بينها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة من جهة الجوهر الذي هو سبب لأمر أكوان هذا العالم والأفلاك التى حركاتها مستديرة .

الخـــاتـــمة

لا شك أن نظرية الفارابى فى العقـــل والمعرفـــة قـــد تجـــاوزت بالفعـــل حـــدود المعارف والآراء التى قدمها كل من أفلاطون وأرســـطو ، بـــل وكـــثير مـــن فلاســـفة العرب والعديد من فلاسفة العصر الحديث أيضـــا ، هـــذا رغـــم تـــأثره واســـتفادته الكبيرة مما قدمه فلاسفة اليونان وغيرهم مـــن معـــارف وآراء حـــول طبيعـــة العقـــل ودوره ، ومدى إمكان قيام المعرفة العقلية وطبيعتـــها ، وأهميـــة تحقيـــق التـــوازن بـــين المعقول والموجود .

ولقد أثبت الفارابى أن المعرفة العقلية وحدها هى السبيل إلى الوصول إلى اليقين سواء فى المعارف الطبيعية أو النظرية أو حتى المعارف الإلهية المتعلقة بالنبوات وغيرها . وكـــان تأثير هذه الآراء التى قدمها الفارابى كبيرا فى العديد من الفلاسفة الذين جـــاءوا بعـــده ، وكذلك علماء الكلام الذين استفادوا كثيراً من آراء الفارابى فى المنطق ومقولات الـــيقين العقلى ، وهذه النتيجة تتوافق كثيراً مع ما ذهب إليه أستاذنا الدكتور / عاطف العراقى فى كتابه مصطلحات وشخصيات حيث أثبت أن الفارابى قد تأثر فى فلسفته بالعديـــد مـــن المصادر الدينية والأفلاطونية ، وأنه كان لديه القدرة على الانتقاء والاختيار بـــين تلـــك المصادر والاتجاهات ، والمزج بينها بدقة ، وهو ما ظهر واضحا فى محاولته الجمـــع بـــين أفلاطون وأرسطو ، أو بين الفلسفة والدين ، وأن الفارابى قد قـــال بنظريـــة فى مراتـــب العقول والتى تسمى بنظرية الفيض أو الصدور ، أى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحـــد وهو العقل الأول ، ثم يصدر عن هذا الغقل الأول عقل ثان وهكذا.

ولهذا فنحن نؤيد ما ذهب إليه أستاذنا الدكتور عاطف العراقى عن فلسفة الفـــارابى العقلية وأثرها الواضح فى من جاءوا بعده وقوله : إننا نجد لدى الفارابى ونظريته فى المعرفة اتجاها اشراقيا واضحاً عند بحثه فى الصفات الإلهية وفى العقل الفعال ، وعلاقته بالعالم

وأنواع الموجودات الطبيعية الحية وغير الحية ، وطبيعة النفس البشرية ومصيرها ، وأن الفارابى قد أثر فعلا بفكره ونظريته فى النفس والمعرفة العقلية فى فلسفة وآراء كثير من الفلاسفة الذين جاءوا بعده سواء من فلاسفة المشرق العربى أو المغرب العربى أيضاً ، ومن بينهم ابن باجة أول فلاسفة بلاد الأندلس .

إن نظرية المعرفة العقلية التى قدمها الفارابى قد تميزت بميزات وسمات عدة فى مقدمتها الصدق واليقين ، والعمق والتأثير ، والفاعلية والاستمرار ، والقوة والثبات والجدة ، كما أنه أعلى من قيمة العقل ومعارفه بدرجة كبيرة ، وجعل العقل البشرى أفضل وأعلى قوى النفس المدركة ، واستطاع تجديد وسائل استخدام مقولات العقل بطريقة عملية أكثر منها نظرية ، ليس هذا فحسب بل جعله مساويا للوجود البشرى ، وجعل اليقين العقلى طريقا ممهدا لتحقيق السعادة فى الدنيا والآخرة .

كما استطاع الفارابى تحديد مجالات وحدود وأبعاد المعرفة العقلية فى مختلف العلوم النظرية والعملية ، ولذا جاءت نظريته المعرفية شاملة لمختلف الأبعاد المعرفية والاجتماعية والخلقية والروحية ، إلى جانب ذلك فقد نجح الفارابى فى تحديد مبادىء ومقولات المعرفة البرهانية التى توصل إلى اليقين بطريقة عملية أكثر منها نظرية ، وأنه نجح فى إثبات تكامل الحقيقة ووحدتها ، وأثبت مدى أهمية ولزوم البرهان العقلى فى تحقيق غايات الإنسان وتقرير ما ينبغى أن يكون عليه الإنسان والمجتمع بالفعل. كما أثبت أن المعرفة الفلسفية بالوجود العام هى التى تقدم مقولات ومعايير الصدق اللازمة التى تحقق اليقين والسعادة للإنسان.

أما الأبعاد الرئيسية التى تميزت بها نظرية الفارابى فى المعرفة العقلية فهى :

البعد العلمى : ويتمثل فى الإقرار بوجوب العلم بالمبادىء الأول ومقولات البرهان العقلى ، ووجوب العلم بأحوال النفس والبدن ، وإثبات أن المعرفة وحدها لا تكفى للوصول إلى اليقين ولا إلى الغاية القصوى التى هى السعادة و الكمال ، إذ لابد من توافر القصد والإرادة والسعى إلى الأعمال بالعلم والتدريب من أجل اكتساب الخبرات اللازمة لتحصيل كافة العلوم والمعارف ، ولهذا كان يردد مقولته : إن تمام العلم العمل ، وأن العلم هو القدرة التى تخلق كل شىء ، ودليل ذلك أنه يكفى أن يعلم العقل الأول الشىء لكى يوجد ، وكلما يعقل العقل الأول ذاته يحدث ميلاد جديد لعقل جديد وعلم جديد.

وفى نظريته فى المعرفة العقلية قدم الفارابى مبررات التمييز بين البرهان الفلسفى بوصفه العلم بالكلى والذى يتميز بالإطلاق ، وبين البرهان العلمى المتعلق بوجود الشىء والذى يقع بالتجربة لا بالاستقراء ، فالبرهان العقلى هو الذى يقدم الأحكام الأولية والمعايير المنطقية التى نميز بها بين الحق والباطل وبين الظاهر والباطن.

ولقد ظهرت بعد الفارابى تأثيرات واضحة وإيجابية فى آراء العديد من الفلاسفة الذين تأثروا بفلسفته العقلية والمنطقية وخاصة فى البعد العلمى الذى قدمه الفارابى والذى ظهر بوضوح فى فلسفة العديد من المفكرين العرب خاصة ابن سينا فى المشرق وابن رشد فى المغرب العربى ، كما امتد تأثيره إلى بعض فلاسفة العصر الحديث من أصحاب الاتجاه العقلى والمثالى ، كما ظهر تأثير فلسفة الفارابى واضحاً فى سيادة الاتجاه العقلى عند فلاسفة العرب وعلماء الكلام وأصحاب التأويل الذين استفادوا كثيرا من تقسيم الفارابى للعلوم والمعارف

،وأهمية تطور أنماط التفكير ومناهج البحث العلمى ، وزيوع المنهج التكاملى الذى يجمع بين مختلف وسائل المعرفة الحسية والعقلية والبرهانية وكيفية الاستفادة منها بصورة متكاملة.

البعد الدينى : ويتمثل فيما قرره الفارابى من أن العلم الكلى ينبغى أن يكون علماً واحداً ، وأن يكون متضمناً للعلم الإلهى ، لأن المعرفة بالمطلق أو العلم الكلى يشمل العلم بالمبادىء الطبيعية وما بعد الطبيعة الذى هو علم التوحيد أو العلم الإلهى .

كما أثبت الفارابى أن التوفيق والتقريب بين الحكمة والشريعة له ما يبرره ،وقدم البراهين والأدلة التى تثبت وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة بإثبات وحدة المصدر ووحدة الغاية كذلك ، ومن ثم كانت نظرية الفيض أو العقل الفعال الذى تصدر عنه جميع المعارف أساس قيام نظرية المعرفة العقلية عنده وإثبات وحدة المعرفة والحقيقة.

كما أثبت الفارابى تلازم العلاقة الضرورية بين المعرفة والاعتقاد ، على اعتبار أن المعرفة هى الاعتقاد الصادق الذى يتوفر لدى المعتقد أسس لصدقه ، وهو الرأى الذى تأثر به المتأخرون من المعتزلة والأشاعرة ، وكذلك رجال السياسة والأخلاق حين قسم الفارابى المدن الفاضلة وغير الفاضلة حسب درجة المعرفة وصدق الاعتقاد ، كما كان لفكرة التلازم بين المعرفة والاعتقاد التى قال بها الفارابى أثرها الواضح فى آراء العديد من الفلاسفة المعاصرين ، كما كانت نظريته فى المعرفة وآراؤه ومنهجيته القائمة على البرهان وشرائط اليقين مرجعاً فى حسم قضايا الخلاف المذهبى ومعرفة كيفية الدفاع عن العقيدة ببراهين العقل ،

لأن النظر الكلى وحده هو الذى يحقق اليقين والتقارب المعرفى والتفاهم ويقضى على مظاهر الخلاف فى الجزئيات.

البعد الاجتماعى : والذى تمثل فى الأفكار التى قدمها الفارابى حول الإصلاح وكمال العمران البشرى والتعاون من أجل اكتساب الفضائل واكتمال المعارف ، وتلازم العلاقات وتحقق أفعال الخير ، وتقريره أن جودة التمييز تتألف من معارف العقل الجمعى لا الفردى ، وهى القوة الناطقة التى تقوم بعمليات التركيب والتأليف والمحاكاة وحصول المعانى والدلالات الكاملة فى الذهن.

ولقد تحقق البعد الاجتماعى لنظرية الفارابى فى المعرفة العقلية من خلال إقراره فكرة إمكان ومعقولية قيام الدولة الفاضلة على الأخلاق ومبادىء العلم ،والالتزام بمبدأ التعاون سواء فى الأسرة أو المجتمع ، بوصفها أسس قيام المجتمع السليم ، وبحيث يكون الاهتمام بالفرد من أجل الجماعة والاهتمام بالعلم من أجل التعليم ، وأن تكون مهمة الفيلسوف رئيس الدولة التوجيه والتصحيح لمبادىء وأفكار ونظم الاجتماع البشرى والقيمى على أساس مقبولات البرهان واليقين العقلى التى تقى الفرد والمجتمع من مهاوى الخطأ والزلل والانحراف ، فالمعرفة الصحيحة عند الفارابى تتطلب إرادة كلية جماعية تتعاون لتحقيق الغاية بإكمال كل نقص وتصحيح كل فاسد من معتقد أو رأى.

كما تمثلت فائدة البعد الاجتماعى فى إمكان تفسير الظواهر الثقافية والاجتماعية والتعامل مع منطق العصر فى مختلف مراحل تطوره ، مما جعلنا نقرر أن فلاسفة العصر الحديث كانوا أكثر استفادة من آراء الفارابى فى المعرفة العقلية ،وأكثر فهما لطبيعتها الإنسانية والاجتماعية.

البعد الإنسانى : ويتمثل فى اعتبار العقل هو الانسان على الحقيقة ، وأن الانسان لايساوى شيئا بدون العقل المفكر الواعى ، وأن العقل هو أعلى وأقوى درجات النفس الناطقة ، وأن مسؤلية العقل الأساسية لاتتوقف عند حدود المعرفة والفكر، لأن وظيفته الحقيقية هى تحديد ما يجب على الإنسان فعله وفى المقدمة ضرورة العلم بالمحسوس وغير المحسوس ، وادراك المبادىء ، واستخدام مقولات العقل فى تحصيل المعارف والعلوم ، ومعرفة حقائق الشريعة ودقائق العلم البديعة وتحقق الوعى بأمور الحياة وقواعد الاجتماع الإنسانى.

كما يتمثل البعد الإنسانى فى نظرية المعرفة العقلية التى قدمها الفارابى فى العديد من مؤلفاته ومقالاته ، فى إعلاء الفارابى من قيمة الحرية الإنسانية ودور الإرادة والاختيار الإنسانى الحر فى حدوث المعارف وتحصيلها وترتيبها والقدرة على استنباط الحقائق ، وهى القدرة والكفاءة العقلية التى تقوم على التأمل والروّية والتى بها يحصل الإنسان غايته القصوى وهى تحصيل السعادة والكمال.

كما قرر الفارابى فى نظريته العقلية فكرة تلازم العقل والإرادة ، فهما قطبا وجود الإنسان الفعلى ، وهما مبدأ العلم والعمل ، ومن ثم فلا استقلال للعقل كقوة من قوى الناطقة عن باقى قوى النفس الفاعلة فى الإنسان كالتروع والفكر والإرادة .

وهنا تظهر قيمة البعد الإنسانى فى نظرية الفارابى العقلية حين يبين الفارابى مدى خطورة الفصل بين النظر والعمل ، أو الفصل بين العقل ووظيفته ، أوبين العقل والتعقل ، لأن الكمال والسعادة لا يتحققا إلا باكتمال المعارف والصدق واليقين وتعاون هذه القوى الفاعلة فى الإنسان. وهكذا كانت نظرية المعرفة عند

الفارابى نظرية فى كيفية الاهتمام بالإنسان وإثبات أن غاية الإنسان والفكر والوجود واحدة.

البعد الأخلاقى : ويتمثل فى الإعلاء من قيمة العقل الذى يقود إلى الفضيلة ، ويميز صاحبه بجودة التمييز والروية والقدرة على استنباط ما ينبغى أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر ، كما يتمثل فى فكرة تكامل الفضائل وإثبات أهمية وفائدة الترابط والتعاون بين الفضائل الأربع وهى الفكرية والنظرية والخلقية والصناعات المدنية ، واعتبار الفضيلة الخلقية هى الفضيلة الرئيسة التى تحقق هذا الترابط ، وأنه لا سعادة حقيقية أو علم مفيد إلا بتكامل هذه الفضائل والبعد عن كافة الرزائل ، وأن عمل أى فضيلة لا يستقل ولا ينفصل بنفسه عن سائر الفضائل وأن كمال أى فضيلة لا يكون إلا بتعاون وتكامل سائر الفضائل ، بدليل أن الفضيلة الفكرية لا يتوقف دورها عند حد المعرفة بل عليها مسؤلية تحقيق التكامل بين سائر الفضائل.

وهذا معنى التصور الواقعى لقيام المدينة الفاضلة عند الفارابى على مبادىء الأخلاق والعلم ومقولات اليقين والبرهان العقلى ، وهو التصور الذى قامت عليه كثير من نظريات الفلسفة السياسية المعاصرة.

البعد الروحى : ويتمثل فى كشف الفارابى عن الطابع الروحى للعقل البشرى ووصفه بأنه ألطف الأشياء وما يتصوره إذن هو ألطف الصور ، خاصة عندما تحصل صورة الشىء مفردة غير ملابسة للمادة ، وأن هذه الروحانية واللطافة الظاهرة فى طبيعة العقل الديالكتيكية تظهر عند الاتصال بالعقل الفعال وتلقى الفيض منه مباشرة وبلا واسطة ، وعند عمل العقل فى المعقولات بالتمييز والفهم والحكم والاستيعاب ، وعند التحول من السهل إلى الصعب ومن الظاهر إلى

الباطن ومن المركب إلى البسيط ، وعند تحول المعقولات التى بالقوة إلى معقولات بالفعل ثم إلى معقولات عاقلة بالفعل .

كما تظهر روحانية العقل عند الفارابى عند قوله بترتيب العقول السماوية وتدرجها فى التزول من العقل الأول وحتى العقل العاشر ، ثم ترتيب العقول الإنسانية وتدرجها صعوداً حتى العقل الفعال ، وعند تحديد نقطة الالتقاء بين العقول البشرية والعقول السماوية.

وقد نجح الفارابى فى إضافة وظائف جديدة للعقل المتصف بالروحانية ، وبيان مدى قيمته وفاعليته سواء للجمهور من العوام أو للخواص ، كما نجح فى تحديد شروط تحقق المعرفة الروحية وكيف تتميز هذه المعرفة عن الحدس كرؤية عقلية مباشرة تتميز بالفطرية ، وعند تمييزه بين أنواع المعارف وتدرجها من الحسى الى العقلى ، وفى تقريره أن المعرفة الروحية تعتمد على التأمل العقلى الحر فى مبادىء ومقولات العلوم ، ثم المجاهدة الروحية الخالصة ، والتزام تعاليم الحكمة والفضيلة لذا فهى مكتسبة.

كما تظهر قيمة وأهمية آراء الفارابى فى المعرفة الروحية عند عرضه لنظرية الفيض أو الصدور سواء للموجودات أو العقول ، وهى النظرية التى استفاد منها فلاسفة الشيعة وخاصة الإسماعيلية والاثنا عشرية من فكرة الاتصال والفيض وتقسيم العقول فى بناء معتقدهم فى النبوة والولاية وتناسخ الأرواح وتواصل الإمامة والنبوة عندهم.

ولا شك أن تكامل هذه الأبعاد: الدينية والخلقية والروحية والعلمية فى تكوين نظرية المعرفة العقلية عند الفارابى ، قد ساهمت بقدر كبير فى تصحيح المفاهيم والأحكام عن الفكر العربى ،كما ساهمت عملياً فى تصحيح مسار

الفكر العربى الحديث فى اعتمــاده علــى العقــل والمعرفــة العلميــة ،ومنهجيتــه فى الانطلاق والتطلع نحو مستقبل أفضل.

المصادر والمراجع

أولاً : مصادر البحث العربية :

١- الفارابي : أبو نصر : كتاب الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس . تحقيق وتقديم ألبير نصرى نادر . المطبعة الكاثوليكية . بيروت ١٩٦٠. وطبعة دار المشرق بيروت ١٩٦٨. والطبعة المعتمدة لدينا ، طبع الكتبى بمصر وبه ثمان رسائل .

٢- الفارابي : أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة . الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥ ، وطبعة أخرى بعنوان : المدينة الفاضلة للفارابي تأليف وتقديم د. على عبد الواحد وافى . نهضة مصر، ثم طبعة أخرى معتمدة لدينا بعنوان : آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداها . تقديم وتعليق على بو ملحم . دار ومكتبة الهلال بيروت ١٩٩٥وطبعة معتمدة أخرى هى طبعة محمد على صبيح بمصر .

٣- الفارابي : أبو نصر : كتاب إحصاء العلوم . تحقيق وتقديم د. عثمان أمين . دار الفكر العربى ١٩٤٩ وكذلك طبعة الأنجلو المصرية ١٩٦٨.

٤- الفارابي : أبو نصر : كتاب تحصيل السعادة . تحقيق وتقديم د. جعفر آل ياسين. دار الأندلس ، بيروت ١٩٨١.

٥- الفارابي : أبو نصر : نص التوطئة والفصول الخمسة والمقولات والعبارة . تحقيق د. رفيق العجم جـ١ دار المشرق بيروت ١٩٨٥.

٦- الفارابى : أبو نصر : كتاب القياس ، وبه القياس الصغير على طريقة المتكلمين وكتاب التحليل والأمكنة جـ٢ تحقيق وتقديم د. رفيق العجم . دار المشرق بيروت ١٩٨٦.

٧- الفارابى : أبو نصر : كتاب البرهان وشرائط اليقين ، مع تعاليق ابن باجة على البرهان . تحقيق وتقديم د. ماجد فخرى . دار المشرق ، بيروت ١٩٨٧.

٨- الفارابى : أبو نصر : كتاب إيساغوجى والفصول الخمسة والمقولات والعبارة والقياس . تحقيق وتقديم د. ماجد فخرى ، دار المشرق بيروت ١٩٩٤.

٩- الفارابى ، أبو نصر : كتاب الملة ونصوص أخرى . تحقيق د. محسن مهدى دار المشرق بيروت ١٩٦٨.

١٠-الفارابى : أبو نصر : كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق . تحقيق د. محسن مهدى المطبعة الكاثوليكية . بيروت ١٩٦٨.

١١-الفارابى : أبو نصر : كتاب الحروف . تحقيق د. محسن مهدى . دار المشرق بيروت ١٩٧٠. والطبعة الثانية المعتمدة لدينا ١٩٩٠ .

١٢-الفارابى : أبو نصر : كتاب فى المنطق : العبارة . تحقيق د. محمد سليم سالم . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦.

١٣-الفارابى : أبو نصر : ابن باجة ، تعليقات فى كتاب بارى أرمينياس ومن كتاب العبارة لأبى نصر الفارابى تحقيق د. محمد سليم سالم . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦.

١٤-الفارابى : أبو نصر : كتاب فى المنطق.الخطابة . تحقيق د. محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦.

١٥- الفارابى : أبو نصر : مجموع فى السياسة . من تراث الفقه السياسى الإسلامى . تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم أحمد . مؤسسة شباب الجامعة بالأسكندرية ١٩٨٢.

١٦- الفارابى : أبو نصر : المنطق عند الفارابى . ثلاثة أجزاء . تحقيق د. رفيق العجم . المكتبة الفلسفية . دار المشرق بيروت ١٩٨٦.

١٧- الفارابى : أبو نصر : التنبيه على سبيل السعادة . مجموع رسائل الفارابى . طبع حيدر أباد الدكن ١٣٩٥هـ.

١٨- الفارابى : أبو نصر : كتاب السياسة المدنية ومبادىء الموجودات . تحقيق د. فوزى مترى نجار . المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٤.

١٩- الفارابى : أبو نصر : كتاب فصول منتزعة . تحقيق د. فوزى مترى نجار . دار المشرق بيروت ١٩٦٨ والطبعة الثانية . المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٧١.

ثانياً : المراجع العربية :

١- ابراهيم السامرائى : الفارابى وعلم النحو . ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية . بغداد ١٩٧٥ .

٢- ابراهيم السامرائى : الفارابى وعلم اللغة . ضمن بحوث مهرجان الفارابى . بغداد ١٩٧٥ .

٣- ابراهيم بيومى مدكور : الفارابى والمصطلح الفلسفى .الفصل الأول ضمن الكتاب التذكارى ، أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته . المجلس الأعلى للثقافة ١٩٨٣ .

٤- ابراهيم محمد ابراهيم صقر : مشكلات فلسفية . دار الفكر العربى ١٩٩٧.

٥- أحمد فؤاد الأهوانى : أصول نظرية المعرفة عند الفارابى . مجلة الأزهر ج٤ القاهرة ١٩٤٩ .

٦- السيد الشريف على بن محمد الجرجانى : شرح المواقف فى علم الكلام . تحقيق أحمد المهدى . مكتبة الأزهر ١٩٧٦ .

٧- ـــ السيد الشريف على بن محمد الجرجانى : كتاب التعريفات . تحقيق عبد المنعم الحفنى . دار الرشاد ١٩٩١ .

٨- إلياس فرح : الفارابى . مطبعة المرسلين اللبنانيين .بيروت ١٩٣٧ .

٩- جعفر آل ياسين : الينابيع الأولى للفكر العربى فى فلسفة الفارابى . ضمن المهرجان الألفى للفارابى بغداد ١٩٧٥.

١٠ــ جعفر آل ياسين : الكنــدى والفــارابى فيلســوفان رائــدان . دار الأنــدلس بيروت ١٩٨٠.

١١ــ جعفر آل ياسين : فلاسفة مسلمون ، دار الشروق القاهرة ١٩٨٧ .

١٢ــ جنفيف لويس : ديكــارت والعقلانيــة . ترجمــة عبــده الحلــو . منشــورات عويدات بيروت ١٩٨٨ .

١٣جورج شحاتة قنواتى : الفارابى فى الفكــر اللاتــينى إبــان القــرون الوســطى . الفصل الثامن ضمن الكتاب التذكارى : أبــو نصــر الفــارابى فى الــذكرى الألفيــة لوفاته . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣ .

١٤ــ جوزيف الهاشم : الفارابى . منشورات المكتب التجارى بيروت ١٩٦٨ .

١٥ــ حسن حنفى : الفارابى شــارحا أرســطو . الفصــل الثالــث مــن الكتــاب التذكارى .أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفيــة لوفاتــه . المجلــس الأعلــى للثقافــة القاهرة ١٩٨٣

١٦ــ حسين أتان : نظرية الخلق عند الفــارابى ، منشــورات وزارة الإعــلام العراقيــة بغداد ١٩٧٥.

١٧ــ حسين على محفوظ : الفارابى فى المراجع العربيــة . ضــمن كتــاب الفــارابى والحضارة ، المكتبة الوطنية بغداد ١٩٧٥

١٨ــ حسين على محفوظ : أثر احصاء العلوم فى نشــوء دوائــر المعــارف وظهــور الموسوعات . المهرجان الألفى للفارابى بغداد ١٩٧٥

١٩ـــ دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة . لجنة التأليف والترجمة ط٣ ، ١٩٥٤ ، ط٤ دار النهضة العربية ١٩٨١

٢٠ـــ راشد البراوى : قادة الفكر الإسلامى فى ضوء الفكر الحديث ، الفصل الثانى بعنوان المعلم الثانى وحكومة الفلاسفة . النهضة المصرية ١٩٦٩.

٢١ـــ ابن رشد : أبو الوليد محمد بن أحمد : تلخيص كتاب النفس . تحقيق وتقديم احمد فؤاد الأهوانى . النهضة المصرية ١٩٥٠.

٢٢ـــ ابن رشد : أبو الوليد محمد بن أحمد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . تحقيق محمد عمارة . دار المعارف القاهرة ١٩٨٣ .

٢٣ـــ روجيه ارنالديز : ما وراء الطبيعة والسياسة فى تفكير الفارابى . ترجمة د. أكرم فاضل . مجلة المورد م٤ بغداد ١٩٧٥.

٢٤ـــ زاهدة ابراهيم : تصنيف العلوم عند العرب . ضمن المهرجان الألفى للفارابى . منشورات وزارة الإعلام العراقية بغداد ١٩٧٥ .

٢٥ـــ زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى . دار الشروق القاهرة ١٩٨٢ .

٢٦ـــ زينب عفيفى شاكر : فلسفة اللغة عند الفارابى . دار قباء القاهرة ١٩٩٧

٢٧ـــ سعيد زايد : المدينة الفاضلة عند الفارابى . ضمن بحوث المدن الفاضلة ، مجلة الأقلام بغداد ١٩٦٦ .

٢٨ـــ سعيد زايد : الفارابى . سلسلة نوابغ الفكر العربى . دار المعارف القاهرة . ١٩٨٠ .

٢٩ـ سعيد زايد : التوفيق ، دراسة لكتاب الجمع بين رأى الحكيمين ، ضمن الكتاب التذكارى فى الذكرى الألفية للفارابى . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣ .

٣٠ـ نسليم طه التكريتى : الحكم الصالح فى نظر الفارابى . مجلة المورد . بغداد ١٩٧٥ .

٣١ـ س . ن غوريغريان : النظريات الفلسفية والاجتماعية والسياسية للفارابى . ترجمة وتعليق خليل كمال الدين . مجلة المورد بغداد ١٩٧٥ .

٣٢ـ سهير فضل الله أبو وافية : الفلسفة الإنسانية فى الإسلام . دار النهضة العربية القاهرة .

٣٣ـ سهيل قاشا : الفارابى والمدينة الفاضلة . مجلة المورد بغداد ١٩٧٥ .

٣٤ـ ابن سينا : أبو على الحسين : رسالة فى أحوال النفس الناطقة . دار إحياء الكتب العربية . القاهرة ١٩٥٢ .

٣٥ـ ابن سينا : أبو على الحسين : الشفاء والطبيعيات والنفس . تحقيق جورج قنواتى ، سعيد زايد . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥ .

٣٦ـ صبيح صادق : الفارابى وأثره فى الفكر الأوربى . مجلة المورد بغداد ١٩٧٥ .

٣٧ـ عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل . دار المعارف القاهرة ١٩٨١ .

٣٨ــ عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية . دار المعارف القاهرة ١٩٩٣ .

٣٩ــ عاطف العراقى : تحليل كتاب الحروف للفارابى . ضمن كتاب الفلسفة العربية والطريق الى المستقبل . دار الرشاد ١٩٩٨ .

٤٠ــ عاطف العراقى : نحو معجم للفلسفة العربية . مصطلحات وشخصيات . دار الوفاء لدنيا الطباعة . الاسكندرية ٢٠٠٠ .

٤١ــ عبد الجبار داود البصرى : مكانة الفارابى فى تاريخ نظرية المحاكاة فى الشعر . المهرجان الألفى للفارابى بغداد ١٩٧٥.

٤٢ــ عبد الحميد درويش : الفلسفة الإلهية عند محمد بن تومرت . دار المنار القاهرة ١٩٨٩ .

٤٣ــ عبد الحميد درويش : الفلسفة الاعتقادية فى الإسلام . مكتبة وهبة القاهرة ١٩٩٢ .

٤٤ــ عبد الكريم المراق : الإلهيات عند الفارابى . منشورات وزارة الاعلام العراقية بغداد ١٩٧٥ .

٤٥ــ عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة . حياتهم وآراؤهم . دار الفكر اللبنانى بيروت ١٩٨٧ .

٤٦ــ عثمان أمين : الفارابى صاحب المدينة الفاضلة . مجلة العربى الكويت ١٩٦٣

٤٧ــ عثمان عيسى : المنهج عند الفارابى . ضمن بحوث المهرجان الألفى للفارابى . بغداد ١٩٧٥ .

٤٨ــ على عبد المعطى : الفارابى بين الفكر السياسى اليونانى والاسلامى . الفصل الثانى من كتاب الفكر السياسى فى الإسلام شخصيات ومذاهب . دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٩٠ .

٤٩ــ عمر فروخ : الفارابيان . مكتبة منيمنة . بيروت ١٩٥٠ .

٥٠ــ فاروق سعد : مع الفارابى والمدن الفاضلة . دار الشروق القاهرة ١٩٨٢ .

٥١ــ فهمى جدعان : الفارابى . مدخل الى تجربة العلم والفعل عنده . ضمن كتاب نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى . دار الشروق الأردن . عمان ١٩٨٥ .

٥٢ــ فؤاد زكريا : نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان . النهضة المصرية . القاهرة ١٩٧٧ ، وطبعة مكتبة مصر بعنوان نظرية المعرفة١٩٩١ .

٥٣ــ فؤاد زكريا : آفاق الفلسفة . مكتبة مصر ١٩٩١ .

٥٤ــ لويس جارديه والأب جورج قنواتى : الفارابى بين الإسلام والمسيحية . بيروت ١٩٦٧ .

٥٥ــ لويس جارديه : التوفيق بين الفلسفة والدين عند الفارابى . المهرجان الألفى للفارابى . بغداد ١٩٧٥ .

٥٦ــ ماجد فخرى : دراسات فى الفكر العربى . دار النهار . بيروت ١٩٧٧ ..

٥٧ــ ماجد فخرى : فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيوقماخية . الفصل السادس من الكتاب التذكارى . ألفية الفارابى تصدير الدكتور مدكور . الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٣ .

٥٨ــ محمد البهى : الفارابى الموفق والشارح . الفصل الثانى من الكتاب التذكارى تصدير الدكتور مدكور فى ذكرى الفارابى .الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣.

٥٩ــ محمد السيد الجليند : الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام . دار الفكر . الأردن . عمان ١٩٨٥ . وطبعة أخرى بدار نهضة الشرق القاهرة ١٩٩٠ .

٦٠ــ محمد عبد الستار نصار : فى الفلسفة الإسلامية . قضايا ومناقشات . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٢ ٦٥٦٤ــ محمد عبد المعز نصر : الفارابى ونظم الحكم السياسية فى القرن العشرين . الفصل السابع من الكتاب التذكارى . تصدير الدكتور مدكور . الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٣ .

٦١ــ محمد على أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون . مجلة عالم الفكر . الكويت ١٩٧٨ .

٦٢ــ محمد على أبو ريان : فلسفة الفارابى فى النفس . الفصل الثانى عشر من كتاب تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام . القسم الثانى ١٩٨٦ .

٦٣ــ محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين . الدار المصرية اللبنانية . مكتبة الهلال القاهرة ١٩٨٥ .

٦٤ــ محمد مصطفى حلمى : مع الفارابى الفيلسوف الروحى . مجلة الكاتب . القاهرة ١٩٦١ .

٦٥ــ محمود أحمد الحفنى : الموسيقى الكبير . الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٥ .

٦٦ــ محمود زيدان : نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين . دار النهضة العربية . بيروت ١٩٨٩ .

٦٧ــ مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو . دار قباء . القاهرة ٢٠٠١ .

٦٨ــ مصطفى شاهين : الفارابى ضمن كتاب تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام . دار الثقافة . القاهرة ١٩٨٠ .

٦٩ــ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى . الهيئة العامة لقصور الثقافة . القاهرة ١٩٤٥ .

٧٠ــ مصطفى غالب : الفارابى . الدار المصرية اللبنانية . مكتبة الهلال . القاهرة ١٩٨٥ .

٧١ــ ناجى التكريتى : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام . دار الشئون الثقافية بغداد طـ٣ ١٩٨٨.

٧٢ــ ناجى معروف : مكانة الفارابى فى الحضارة العربية الإسلامية . مهرجان الفارابى . بغداد ١٩٧٥ .

٧٣ــ هربرت ماركيوز : العقل والثورة . هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية . ترجمة الدكتور فؤاد زكريا . الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٩ .

٧٤ــ هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية . ترجمة مروة قبيس . مطبعة عويدات بيروت ١٩٧٧ .

٧٥ــ هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ : ج١ العقل فى التاريخ . ترجمة إمام عبد الفتاح إمام . دار التنوير ١٩٨٣ .

٧٦ــ يحيى هويدى : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية . النهضة المصرية ١٩٦٦ .

٧٧ــ يوحنا قمير : الفارابى . سلسلة فلاسفة العرب . المطبعة الكاثوليكية . بيروت ١٩٥٤ .

٧٨ــ يوسف كرم : العقل والوجود . دار المعارف . القاهرة .

ثالثا : المراجع الأجنبية :

1- Robbert hamui : Al-farabi`s Philosophy and it`s influence on scolasticism. Sydney 1928.

2. Ibrahim Madkour : Abu Nasr Al-Farabi : History of Muslim Philosophy , Pakistan.

3. Ibrahim Madkour : La place d'Al-Farabi :dans l'ecole Philosophique Musulmane , Paris 1934.

4. R. Hammond : The Philosophy of Al-Farabi. N.Y, 1944.

5. M. Saghir Hasan : Al-Farabi Political Philosophy. Pakistan Philosophical journal vol 1,3 , 1958.

6. M. Saghir Hasan : Al-Farabi Political Views, Pakistan Philosophical journal vol 4 , 1959.

7. D.M. Dunlop : The Fusul. Ā1-Madani of Al-Farabi , Cambridge, 1961.

8. Mannuel Alonso : Al Madina Al Fadila de Abu Nasr Al-Farabi, Al Andalus, 1961, another ed, 1962.

9. Rescher, Nicholas : Al-Farabi, An Annotated Bibliography, Pittsburg, University press 1962.

10.Rescher, Nicholas : Al-Farabi, Short Commentary On Aristotle's Prior Analytics, London 1963.

11.Mohsen Mahdi : Al-Farabi, History of political philosophy, Chicago, 1963.

12.Mohsen Mahdi : Al-Farabi Abu Nasr Mohammed : Encyclopedia International , New York , 1963.

13.N.A Bertman : Al-Farabi and the concept of happiness in Medieval Islamic philosophy, 1970.

14.Russell: The Problems of philosophy . Oxford University press , London 1912 ch. 5

15.Russell: Our Knowledge of The External world. Allen and Unwin , London 1914. ch. 3

16.Russell: Logic Knowledge, edited by Marsh. Allend and Unwin, London 1956.

17.White A: The Nature of Knowledge. Rowman and Little wood New Jersey 1928.

18.Ryle: The concept of mind. Hutchinson University Library. London 1949. ch.2

19.Woozley A.D: Theory of Knowlegde, An Introduction Hutchinson, London 1950.

20.D. Pears: What is Knowledge. Allen and Unwin. London 1972.

21.O. Connor and Carr: Introduction to The Theory of knowledge The Harvester press, 1982.

22.A. White: The Nature of Knowledge, Rowman and Little wood 1982.

23.Dr. Fadil Zaki Mohammed: Foundation of Arabic Eslamic political Thought, Baghdad, 1944.

24.Prichard: Knowledge and perceptions, Oxford 1950.

25.Ayer A.J: The Problem f Knowledge , London 1956.

26.Ayer A.J: Philosophy in twentieth century, London 1982.

27.L. Wittigenstien: Philosophical Investigations, Trans into English by E. Anscombe Oxford 1958.

28.Nicholas Reacher: The development of Arabic Logic Pittsburgh University press, 1964.

29.Griffiths A.P: Knowledge and belief, Oxford University press, London 1967.

30.Pears. D: What is Knowledge, Allen and Unwin, London 1972.

31.Popper, k. : Objective Knowledge, An Evolutionary Approach Oxford University press, London 1972.

32.Corunford, F.M: Plato's Theory of Knowledge, London, 1973.

33.Barkeley: A Treatise Concerning The principles of Human Knowledge, part I.

34.Lock: An Essay Concerning Human Understanding Book 2 ch.2

35.Le Prof: Dauory: Al Farabi Fondateur de la Philosophie Eslamique.

محتويات الكتاب

الفصل السابع : نصوص فى فلسفة الفارابي العقلية

الفارابي وفلسفة العقل

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ شارع بورسعيد - القاهرة
ت: ٢٥٩٢٢٦٢٠ - ٢٥٩٣٨٤١١
فاكس: ٢٥٩٣٦٢٧٧ ص.ب: ٢١ توزيع الظاهر
E-mail:alsakafa_alDinaya@hotmail.com